ARXIU D'ETNOGRAFIA DE CATALUNYA

REVISTA D'ANTROPOLOGIA SOCIAL

Número 23 · 2021



ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

Arxiu d'Etnografia de Catalunya: Revista d'Antropologia Social

Han col·laborat en aquest número: Jordi Roca, Sonia Parella, Diana Mata, Claudia Anleu, María Offenhenden, Ángeles Ramírez, Pablo Palenzuela, Jordi Gascón, Martín Correa, Isabella Riccó, Toni Martí, Oriol Romaní, Ángel Martínez, Gaspar Maza, Dolors Comas d'Argemir, Imma Hurtado, Serena Brigidi, Jaume Vallverdú, Joan Prat

Secretaria de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya
Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35 · 43002 Tarragona
http://antropologia.urv.cat/revistarxiu
revistarxiu@gmail.com

Amb la col·laboració de l'ITA: Associació d'Antropologia

Dipòsit legal: T-537-1982 · Dipòsit legal electrònic: T-1634-2011
ISSN en paper: 0212-0372 · ISSN electrònic: 2014-3885

Edita: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35 · 43002 Tarragona
http://www.publicacions.urv.cat

TAULA DE CONTINGUTS

EDITORIAL 5

ARTICLES

Miradas y tensiones en torno a la nacionalidad de personas migrantes en la atención de salud en José C. Paz 11
PAULA V. ESTRELLA

Aproximaciones a la migración inmóvil en el contexto de la diáspora y la crisis venezolana 39
MANUEL D'HERS DEL POZO

De sud a sud: la influència de la dona amaziga en l'educació informal de les famílies, el cas del municipi de Tortosa (Baix Ebre). 65
ILENE GLASSER MARTINEZ

Conseqüències de la precarietat en la participació juvenil 93
IGNACIO MORA GUIJARRO

«Hicieron todo conmigo, pero no han podido al final»: contínuum de violències, agència i resistències en les migracions forçades per raons de gènere 119
CATALINA MARIA BROTAD VIVES

La gobernanza de la covid-19 en Brasil en la era de la salud global: neoliberalismo autoritario, negacionismo científico, ignorancia estratégica y surgimiento de nuevas formas de solidaridad 145
FRANCISCO ORTEGA

El peix que es mossega la cua. Estudio de caso de la responsabilidad social empresarial de una compañía multinacional 179
ELIZABETH GONZÁLEZ OSPINA

Modern Buddhism and its cultural translations. Reflections from a qualitative case study of two european zen monks 207
ISMAEL APUD

Itinerarios terapéuticos de la caries dental: de las teorías biologicistas a las construcciones y lógicas culturales en Tanzania 233
Sofía López Salvador

Cuerpo, salud y autolegitimación en la contemporaneidad de los juegos y los bailes tradicionales (acerca de una investigación etnográfica en Asturias) 257
Carlos Suari

RESSENYES

El cuidado de mayores y dependientes 285
Blanca Deusdad

RESET. Reflexiones antropológicas ante la pandemia de COVID-19 . 289
Julieta M. Maure

NOTES DE RECERCA

Biòpsia, aixecament etnográfico-arquitectónico-turístico de la Costa Dorada después del coronavirus. Una aproximación al turismo en la desglobalización 295
Gaspar Maza Gutiérrez, Jordi Sardà Pons

Proyecto Connekt (Contexts of Extremism in Mena and Balkan Societies 305
Jordi Moreras

Tesis doctorals 2019–2021 312
Normes de publicació de la revista 314
Rules for publication in the journal 316

EDITORIAL

El número 23 de la revista *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* correspon al miscel·lani de l'any 2021, un número que la revista publica cada any ininterrompudament des de la represa (segona època), que va tenir lloc l'any 2011. És el segon volum que surt publicat enguany. Al maig va aparèixer el número (22) especial i monogràfic dedicat a l'envelliment, la dependència i la cura. Per poc que ens sigui possible, des del Consell de Redacció de l'AEC ens hem proposat treure cada any el número ordinari més el número monogràfic. El primer acompleix els objectius que ens havíem fixat: d'una banda, ser un aparador per a la divulgació de la recerca que duen a terme els membres del Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social (DAFITS) i investigadors vinculats, i d'una altra, esdevenir una eina formativa que ofereixi als estudiants de màster i doctorat del DAFITS la possibilitat de preparar i publicar els primers articles des dels quals difondre les seves investigacions. En canvi, els volums monogràfics ens permeten aprofundir en un tema, també vinculat a les línies de recerca del Departament, i convidar-hi especialistes amb qui tenim l'opor-

tunitat de col·laborar. En aquest sentit, la revista és també un nucli per a la configuració i consolidació de xarxes de relacions acadèmiques i de recerca. Des de fa mesos ja s'està preparant amb molta cura el número especial de l'any 2022, que estarà dedicat a les polítiques de memòria.

El volum d'enguany és una mica més llarg que els d'anys anteriors. Conté deu articles, a més de les ressenyes i les notes de recerca, que són habituals i que apareixen al final del volum. Pel que fa als articles, com sempre combinen les aportacions d'investigadors consolidats i d'estudiants que han excel·lit en el treballs de fi de màster o que elaboren tesi doctoral. El primer article és de Paula Estrella, investigadora de la Universitat Nacional Clemente Paz (Argentina). En l'article «Miradas y tensiones en torno a la nacionalidad de personas migrantes en la atención de salud en José C. Paz», aquesta investigadora indaga en els factors que afecten la salut i la vida del col·lectiu migrant d'aquesta ciutat argentina, des de la perspectiva de les persones d'origen migrant i dels professionals de la salut. Per la seva banda, Manuel d'Hers, a «Aproximaciones a la migración inmóvil en el contexto de la diáspora y la crisis venezolana», ens aproxima al dia a dia de les persones que viuen en el difícil context d'una Veneçuela en situació de crisi profunda que canvia a diari les condicions de vida, obligant els veneçolans residents a adaptar-se contínuament a les contingències que es van produint. Una aproximació singular a la diàspora veneçolana des de la perspectiva dels «migrants immòbils», les vides dels quals estan totalment lligades a les de les persones que han emigrat. Ilene Glasser, a «De sud a sud: la influència de la dona amaziga en l'educació informal de les famílies. El cas del municipi de Tortosa (Baix Ebre)», ens presenta una etnografia que recull els relats de dones d'origen amazic sobre la responsabilitat de donar continuïtat intergeneracional a la cultura d'origen en un context canviant que les mares comprenen i assumeixen. L'article de Catalina Brotad ens situa en el context de les migracions forçades. Al text «"Hicieron todo conmigo, pero no han podido al final": contínuum de violències, agència i resistències en les migracions forçades per raons de gènere», Brotad presenta una etnografia feminista de dones que han estat forçades a desplaçar-se i que han après a resistir les situaci-

ons de violència i de discriminació mitjançant la seva capacitat d'agència i estratègies diverses de resistència per a la supervivència.

A l'article «Conseqüències de la precarietat en la participació juvenil», Ignacio Mora descriu i analitza la precarietat juvenil a partir de l'anàlisi de les dificultats econòmiques i laborals dels joves i de l'estudi de les polítiques públiques al País Valencià. Mora conclou que tot plegat impacta reduint la participació juvenil i la capacitat transformadora del jovent. Francisco Ortega, expert en salut global, recentment incorporat com a investigador Icrea al DAFITS, en el seu article «La gobernanza de la covid-19 en Brasil en la era de la salud global: neoliberalismo autoritario, negacionismo científico, ignorancia estratégica y surgimiento de nuevas formas de solidaridad», analitza els sistemes de governança de la salut global al Brasil pandèmic de Bolsonaro, caracteritzats per la poca o nul·la presència de l'Estat. També analitza les formes diverses de mobilització social i de solidaritat i ajuda mútua sorgides en el context de la pandèmia com una forma de suplir l'Estat absent. L'autor proposa que, per enfrontar la pandèmia en contextos de vulnerabilitat social i econòmica, cal plantejar polítiques que parteixin des de baix i que involucrin els grups socials més vulnerables. Elisabeth González Ospina ha treballat en l'àmbit de l'antropologia de l'empresa en el seu article «El peix que es mossega la cua». Estudio de caso de la responsabilidad social empresarial de una compañía multinacional". L'autora s'endinsa en l'anàlisi dels discursos que es desprenen de la gestió de la responsabilitat empresarial d'una companyia multinacional i deixa en evidència que l'empresa utilitza conceptes vinculats a l'ètica i la sostenibilitat com una forma de reforçar la seva legitimitat i millorar la seva reputació. A «Modern buddhism and its cultural translations. Reflections from a qualitative case study of two european zen monks», Ismael Apud, investigador de l'antropologia de les religions de la Universitat de la República de l'Uruguai, explica el budisme modern en termes de traducció cultural, és a dir, des de la transformació dels símbols , les creences i les pràctiques. Apud descriu i analitza aquest procés de traducció cultural a partir d'una aproximació a les biografies de dues persones convertides al budisme. Des de l'antropologia mèdica, Sofía López presenta el seu article «Itinerarios terapéuticos

de la caries dental: de las teorías biologicistas a las construcciones y lógicas culturales en Tanzania». El text aborda un tema insòlit perquè ha estat poc treballat des de l'antropologia, però molt pertinent atesos els arguments que presenta l'autora, que ens convenç sobre la importància d'interpretar els imaginaris culturals sobre la càries dental per enfrontar els processos d'intervenció sanitària. Per acabar, Carlos Suari, a «Cuerpo, salud y autolegitimación en la contemporaneidad de los juegos y los bailes tradicionales (acerca de una investigación etnográfica en Asturias)», ens aporta una mirada nova, antropològica, sobre un tema molt treballat des d'aproximacions folkloritzants. L'interès del text rau en l'anàlisi de les transformacions, també de les continuïtats, sobre les experiències corporals del joc i el ball tradicionals.

No volem acabar sense dedicar el nostre agraïment a totes les persones que hi han col·laborat, als membres del Consell de Redacció, als del Consell Editorial i, molt especialment, als autors i a les persones que han fet les revisions dels textos i que han contribuït amb la seva fina a millorar-ne la qualitat. Esperem que gaudiu de la lectura dels articles continguts en aquest volum i que ens ajudeu a difondre'ls.

ARTICLES

MIRADAS Y TENSIONES EN TORNO A LA NACIONALIDAD DE PERSONAS MIGRANTES EN LA ATENCIÓN DE SALUD EN JOSÉ C. PAZ

Paula V. Estrella
Dra. en Antropología
Universidad Nacional de José Clemente Paz (UNPAZ)
pvestrella@gmail.com · https://orcid.org/0000-0001-9137-9332

Resumen. En Argentina, los procesos migratorios han tenido diferentes niveles de legitimación de acuerdo con los países de origen de las personas migrantes, así como por medio de discursos políticos oficiales y académicos, que permearon a la opinión pública a través de los medios de comunicación. Las miradas que se fueron construyendo históricamente en torno a los «otros» migrantes se reproducen y actualizan en diversos ámbitos. Abordamos las miradas y tensiones vinculadas a la nacionalidad de migrantes expresadas por el personal de salud y por las mujeres migrantes usuarias de centros de atención primaria de la salud (CAPS) en el Municipio de José C. Paz, Provincia de Buenos Aires, Argentina, para conocer cómo conciben sus interacciones y la atención de salud. A partir de ello buscamos desentrañar la lógica (o lógicas) por la cual se marcan o desmarcan «diferencias» de nacionalidad en distintos contextos. Para ello efectuamos un estudio exploratorio de corte transversal desde un enfoque cualitativo. Integramos el análisis de fuentes secundarias con la producción de fuentes primarias (a partir de observación participante y

entrevistas semiestructuradas). En total realizamos 23 entrevistas, 12 a mujeres usuarias migrantes y 11 a trabajadores/as de tres centros de atención primaria de la salud (CAPS), durante febrero y marzo de 2019.

Palabras clave: migraciones; mujeres usuarias migrantes; atención de la salud; tensiones; prejuicios.

Perspectives and tensions regarding the nationality of migrants in health care in José C. Paz

Abstract. In Argentina, migratory processes have had different levels of legitimacy depending on the migrants' countries of origin and on official and academic political discourses, which permeated public opinion through the media. The perspectives that were historically built around the "other" migrants have been reproduced and updated in various areas. We address the perspectives and tensions regarding the nationality of migrants expressed by health personnel and female migrant users of Primary Health Care Centers (CAPS) in the Municipality of José C. Paz, Province of Buenos Aires, Argentina to learn how they perceive their interactions and health care. From this, we seek to unravel the logic/ s by which "differences" of nationality are marked or unmarked in different contexts. To do so, we carry out an exploratory cross-sectional and qualitative study that integrates the analysis of secondary sources with the production of primary sources (from participant observation and semi-structured interviews). In total, we conducted 23 interviews, 12 with migrant women users and 11 with workers from three Primary Health Care Centers (CAPS), during the months of February and March 2019.

Keywords: migrations; migrant female users; health care; tensions; prejudices.

1. Introducción

En Argentina, la cuestión migratoria ha estado permeada por discursos dominantes sobre la descendencia de los barcos. Se ha vinculado la conformación del Estado nacional con las primeras oleadas de inmigrantes europeos, sin embargo, previamente, el territorio estaba poblado por pueblos originarios, que fueron invisibilizados y destinatarios de campañas militares de exterminio dirigidas principalmente por el gral. Julio A. Roca. Desde fines del siglo XIX y principios del siglo XX, las migraciones de «europeos» se presentaron «justificadas» y promovidas por causas económico-laborales y con fines de «modernización» del país. Tanto italianos como españoles (entre otros) vinieron motivados por la búsqueda de trabajo y/o escapando de las guerras, así como por las expectativas de ascenso social. Sin embargo, este caudal migratorio se interrumpió hacia fines de los años cuarenta. En este contexto, apareció un flujo permanente y sostenido de migrantes latinoamericanos, especialmente de países limítrofes, que nutrió las necesidades temporales de trabajo y se complementaba con los movimientos migratorios del interior del país (Devoto, 2003, en Castiglione, 2004).

Durante los años noventa, en pleno neoliberalismo, se despertó la esperanza de miles de personas que vinieron desde países cercanos pensando que su esfuerzo e incluso su sobreesfuerzo tenían como consecución lógica el envío de remesas (Castiglione, 2004), lógica que se vio alterada por la crisis económica pre- y pos-2001. Desde distintos ámbitos del Estado, sindicatos y medios de comunicación se delinearon discursos que adjudicaron a los inmigrantes la responsabilidad por los problemas sociales y económicos (Pratto, 2016).

Es por ello que los diversos procesos migratorios de acuerdo con los países de orígenes encontraron diferentes niveles de legitimación, tanto por los discursos políticos oficiales y académicos como por la opinión pública a través de los medios de comunicación. En este sentido, a diferencia de los inmigrantes europeos de mitad de siglo XIX y principios del siglo XX, los de fines del siglo XX y principios del XXI presentaron orígenes colindantes y fueron desde entonces cuestionados.

Estos desplazamientos, a pesar de implicar numerosos obstáculos y padecimientos, fueron prometedores en tanto que crearon expectativas de un trabajo y vida mejores, así como de facilidades en el acceso a la atención de la salud, a la educación y a la vivienda, entre otros. A ello se sumó que la legislación ha permitido un libre acceso al país a través de la Ley 25.871, de Migraciones, de la República Argentina.

Los análisis sociológicos actuales sobre migraciones y trabajo plantean, por un lado, que la discriminación y xenofobia provocarían estrategias de negación y disimulo por parte de los propios discriminados (Margulis y Urresti, 1998, en Trpin y Vargas, 2004), y, por otro, que la inserción de migrantes limítrofes en Buenos Aires se produce como inserción selectiva en determinados segmentos del mercado laboral, donde los limítrofes ocuparían posiciones marcadamente distintas que los trabajadores nativos, en empleos mal pagados, inestables y con pocas posibilidades de ascenso (Maguid, 1997, en Trpin y Vargas, 2004). Sin embargo, investigaciones etnográficas en torno a migrantes y trabajo (Trpin, 2004; Vargas, 2005) muestran que los migrantes limítrofes no ocultan ni niegan sus nacionalidades y ocupan en algunos ámbitos laborales diversos rangos de las «categorías» disponibles. Incluso las nacionalidades de migrantes limítrofes, en lugar de ser un estigma, se constituyen como un recurso que incrementa sus posibilidades de conseguir empleo (Trpin y Vargas, 2004).

En este sentido, las oportunidades y posibilidades laborales han sido señaladas como los motivos más frecuentes de los desplazamientos migratorios. A ello se han sumado expectativas/ perspectivas de un avance/progreso que los colocaría en otra posición socioeconómica a corto o mediano plazo. A pesar de la diversidad de causas posibles —políticas, económicas, humanitarias, medioambientales—, las migraciones afectan los procesos de salud-enfermedad-atención (PSEA)[1] de las personas y/o grupos que migran.

1 El término PSEA se utiliza para definir la salud y enfermedad como parte de un mismo proceso que es dinámico y que no puede disociarse de la atención, pues ella lo condiciona. A su vez, la atención de los procesos de salud y enfermedad no necesariamente se da a través de la biomedicina, sino que existen otros modelos de atención que las personas utilizan para prevenir, dar tratamiento, controlar, aliviar y/o curar un padecimiento determinado (Menéndez, 2004).

A partir de las trayectorias de las mujeres migrantes usuarias de los centros de atención primaria de la salud (CAPS) de José C. Paz, pudimos observar (a pesar de la diversidad de situaciones) las posibilidades que les brindó contar con algún allegado, familiar o compadre/comadre, o amigo, que las acogió o alojó para «adaptarse», «aprender a manejarse», solventarse económicamente, o asistir a instituciones sanitarias para recibir atención, entre otras ayudas primordiales. Además de valorar los logros alcanzados relacionados con la migración, como tener su propia familia, su propia casa, poder estudiar o tener acceso a la atención de salud, la mayoría mencionó no haber sufrido situaciones de discriminación y/o maltrato hacia ellas ni hacia personas migrantes familiares o cercanas. Esta situación nos llamó la atención ya que contrastaba con los relatos de promotoras de salud que denunciaban la xenofobia y/o racismo hacia paraguayos y otros migrantes en esos barrios y con parte del personal de salud que expresaba su desacuerdo con las políticas migratorias y la permisibilidad y «facilidades» que se les daban a los «extranjeros» de países limítrofes, como dejarlos entrar sin pedirles «nada» o que tengan salud y educación «gratis».

Otro aspecto relevante en torno a los procesos migratorios en contextos locales, que relevamos a partir de nuestro trabajo, se relacionó con que los trabajadores sanitarios planteaban que la mayoría de usuarios de los CAPS eran migrantes, pero que ellos no se daban cuenta de quién era migrante o procedente de otro país. En este sentido había un mecanismo de marcación y desmarcación por parte del personal de salud y un mecanismo de visibilización/invisibilización por parte de las migrantes, que admitían sus orígenes, pero negaban cualquier tipo de discriminación por ello. Estos mecanismos eran parte de las tensiones que se expresaban en las relaciones entre personal de salud y mujeres migrantes usuarias de CAPS. La atención y los cuidados de salud que se brindaban estaban permeados por ellas. En este artículo se abordará cómo las mujeres usuarias migrantes y el personal de CAPS conciben sus interacciones y la atención de salud en José C. Paz, y a partir de ello se buscará desentrañar la lógica (o lógicas) por la cual se marcan o desmarcan «diferencias» de nacionalidad.

2. Los procesos migratorios y la salud de las personas migrantes

En el contexto mundial actual cada vez se desplazan más personas por diferentes motivos. Además, estos fenómenos adquieren características diversas de acuerdo con los múltiples factores —históricos, económicos, políticos, culturales— que intervienen en ellos, tanto en los países de procedencia como en los de migración/recepción. El tipo de análisis de estos procesos que ha predominado se ha enfocado en la perspectiva de los países receptores. En el caso de Argentina, la idea del «enclave europeo», de que descendemos de los barcos, se ha construido y reforzado desde estudios históricos y sociológicos. Según Grimson (2009), la sociología argentina, más que contrastar los imaginarios sociales de la época con la evidencia, hablaba por dichos imaginarios a la vez que contribuía a conformarlos. Ante la pregunta acerca del papel de las migraciones en la «modernización» de la Argentina, al pensarse eurocéntricamente, las migraciones limítrofes quedaban excluidas de dicho proceso, a pesar de que en los años sesenta la inmigración europea se había detenido y la regional continuó en su flujo constante.

La literatura producida en torno a los procesos migratorios ha contribuido a su legitimación (o no) y a las miradas que se construyeron sobre los «otros» migrantes, que, a su vez, repercuten en las personas migrantes. Las políticas migratorias reflejan (en parte) esas miradas y son las personas migrantes quienes reciben sus efectos.

La «movilidad» de población y el tipo de gestión migratoria gubernamental afectan a la salud y los derechos humanos tanto de los migrantes como de las personas a quienes dejan atrás. Con frecuencia, los migrantes se enfrentan a obstáculos para el desarrollo de su salud relacionados con la discriminación, el idioma y las barreras culturales, la condición jurídica y dificultades económicas y sociales. Al mismo tiempo, las políticas en materia de inmigración pueden tener consecuencias importantes para la salud pública (Hunt y Rodríguez Pizarro, 2003).

En Argentina, según los datos del último censo realizado en 2010, la población nacida en el extranjero llegó a 1.805.957 personas, cifra que corresponde al 4,5% de la población total. Según nacionalidad, quienes

arribaron de Paraguay encabezan la población migrante: 550.713 personas, de las cuales 212.000 llegaron en el período 2002-2010. El 62,2% de los nacidos en el extranjero reside en los partidos del Gran Buenos Aires y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Con respecto a las migraciones y su impacto en la salud, a nivel mundial, el acceso de los de migrantes y refugiados a los servicios de salud en los países receptores sigue siendo muy variable y no es abordado de forma coherente. Estas personas a menudo carecen de acceso a los servicios de atención sanitaria y están económicamente desprotegidas en esta materia (OMS, 2016). En el caso de Argentina, si bien la legislación nacional establece que toda persona inmigrante tiene derecho a gozar de las mismas condiciones de protección y amparo que las personas nativas, se necesitan investigaciones sociales que puedan iluminar los desafíos de desarrollar políticas públicas que logren concretar en la práctica los derechos garantizados por ley (Cerrutti *et alii*, 2010).

2.1 Los estudios sobre migraciones y salud

Dentro del campo de estudio de los procesos migratorios y salud, parte de la bibliografía consultada se ha centrado en la relación entre profesionales de salud y población migrante en España (Comelles, 2004; Meñaca, 2004; Moreno Preciado, 2008; Uribe, 2006; Rico Becerra, 2009), desde una perspectiva antropológica-etnográfica (Alonso, 2009; Allué, 2009; Antonín, 2009; Casadó, 2009; Castejón Bolea, 2009; Fuentes, 2009; Goldberg, 2009a; 2010). En un artículo de Martínez-Hernáez, Perdiguero Gil y Comelles (2015) sobre la genealogía de la antropología médica en España, los autores mencionan que el estudio de las migraciones se ha concentrado en numerosos aportes, desde el libro colectivo compilado por Comelles *et alii* (2010) hasta las tesis doctorales de Meñaca (2007), Bosch (2007), Rico (2009), Hurtado (2010) y Morales (2012). A su vez, refieren que el campo de la psiquiatría cultural y transcultural se revalorizó a partir del aumento de los flujos migratorios, favoreciendo trabajos sobre las concepciones populares sobre la salud y la enfermedad mental, los problemas de diagnóstico clínico, los *culture-bound syndromes* y los obstáculos a la comunicación clínica. Estos temas están representados en los estu-

dios de González (2000) y Atxotegui (2000), en un estado de la cuestión realizado por Bernal y Comelles (2004), y en estudios antecesores como los de Obiols (1981; 1982), Obiols y Belloch (1987), Obiols *et alii* (1984) y Caballero (1996; 1997). Por último, Martínez-Hernáez, Perdiguero Gil y Comelles (2015) plantean que las investigaciones sobre migraciones y salud en España también tienen su origen desde la psiquiatría, con el informe de Cabaleiro en 1967 (1997), un artículo de Obiols y Belloch (1987), un libro colectivo publicado por psiquiatras (Tizón *et alii*, 1993) sobre las implicaciones clínicas de la presencia de una cada vez mayor diversidad cultural, y el estudio de caso realizado por Esteban y Díaz (1997), sobre las necesidades y prioridades en salud de inmigrantes extranjeros en el barrio de San Francisco de Bilbao.

El desarrollo de investigaciones en torno a migraciones se relacionó con que a finales del siglo xx España comenzó a ser receptor de un intenso flujo migratorio. Varios factores incidieron, entre ellos, el intenso dinamismo de la economía española, que significó un gran atractivo para la mano de obra extranjera y se tradujo en un fuerte crecimiento de la inmigración (Alonso y Blasco, 2007). Este fenómeno motivó una serie de pesquisas en el campo de la salud y la antropología que se han enfocado en la problemática de migraciones y atención de la salud, los cuidados culturales, interculturalidad y salud, y discriminación en el acceso a la atención de salud de la población migrante, entre otros temas.

La bibliografía especializada en Argentina sobre migraciones y salud (Cerrutti, 2006; Jelin, 2006; Jelin, Grimson y Zamberlin, 2006a; 2006b; Mombello, 2006; Caggiano, 2008; Goldberg, 2008; 2009b; Cerrutti *et alii*, 2010; Baeza, 2014.) coincide en señalar que la atención de esta población en las instituciones sanitarias está atravesada por miradas estereotipadas y distintas formas de discriminación, rechazo y violencia institucional (Pratto, 2016), a pesar de la existencia de una legislación que garantizaba el libre acceso[2].

En general, se ha estudiado que las necesidades de salud de población migrante pueden diferir con respecto a las de habitantes de mayor antigüedad. A su vez, se han identificado obstáculos para poder recibir

2 La Ley 25.871, de Migraciones, de la República Argentina.

atención sanitaria, como el elevado costo de los servicios en algunos países, las diferencias idiomáticas y culturales, la discriminación, las trabas administrativas, la imposibilidad de participar en planes de seguro médico locales, o la falta de información sobre los derechos en materia de atención sanitaria (OMS, 2016). Sumado a ellos, otro problema es que los sistemas nacionales de información sanitaria no desglosan sus datos de manera que se pueda realizar un análisis de los principales problemas de salud observados entre las poblaciones migrantes o provocados directamente por la migración (OMS, 2007)[3].

Todas estas situaciones, vinculadas con los efectos de los desplazamientos poblacionales, convierten los procesos migratorios en un determinante social de la salud, en tanto que condicionan los procesos de salud-enfermedad-atención de las poblaciones migrantes.

2.2 Las migraciones como determinantes de la salud

Los determinantes sociales de la salud (DSS) son las circunstancias en que las personas nacen, crecen, viven, trabajan y envejecen. Los DSS son los responsables de las diferencias en los procesos de salud-enfermedad-atención (PSEA) de las poblaciones.

Esta perspectiva adquirió relevancia en los ochenta, cuando se publica el llamado *Black Report* (Townsend, Davidson, Whitehead, 1988), considerado el estudio pionero de las desigualdades sociales en salud. Este analizó la magnitud de las desigualdades en cuanto a mortalidad, morbilidad y uso del sistema sanitario, su evolución en el tiempo y las diferencias geográficas, y encontró que las clases más desfavorecidas, para todas las edades y sexos, tenían peores resultados en los indicadores de salud. Entre las recomendaciones del informe *Black*, se planteó la necesidad de mejorar las condiciones de vida de los grupos más desfavorecidos, y criterios para guiar las políticas sanitarias públicas, tales como que la asignación de los recursos se hiciera según criterios de necesidad (Sanjuán Núñez, 2015).

3 OMS, 2007. *Salud de los migrantes. Informe de la secretaría*. Consejo ejecutivo. EB122/11, 122.ª reunión, 20 de diciembre de 2007, punto 4.8 del orden del día provisional.

La importancia de este informe radicó en que puso de manifiesto que la distribución de la mortalidad, la discapacidad y la morbilidad varía de acuerdo con clases sociales, género, niveles de educación, ocupación, situación de empleo, etnia, situación migratoria o áreas geográficas de residencia. Es decir, puso en evidencia la debilidad científica de la ideología dominante, según la cual enfermar o morir prematuramente estaría condicionado principalmente por nuestra herencia genética, nuestros hábitos de salud libremente elegidos (no engordar, hacer ejercicio, beber con moderación, no fumar), el descubrimiento de una nueva tecnología médica o, incluso, como fruto del castigo divino o el azar (Segura del Pozo, 2013).

En el caso de las migraciones o desplazamientos poblacionales, repercuten de diversas maneras en los PSEA de migrantes. La exposición a un nuevo medio social y cultural, la separación de los seres queridos, la adaptación a un mundo de rasgos muchas veces desconocidos y los efectos del «duelo migratorio» (Atxotegui, 2000) pueden producir tensiones y desarreglos físicos y psíquicos.

Los migrantes recientes sufren considerablemente, en particular cuando provienen de sociedades pequeñas, homogéneas y rurales y deben adaptarse a grandes metrópolis, impersonales y socialmente heterogéneas (Cerrutti *et alii*, 2010). Si bien la autora se refiere a los migrantes bolivianos, las características de los procesos migratorios que describe y sus efectos sobre la salud pueden referenciarse a los grupos migrantes en general.

A su vez, presentan diversos estilos de vida y comportamientos que son interpretados desde el ámbito de la salud como elecciones individuales que los perjudican, por lo cual se les pide que los modifiquen. Sin embargo, la modificación de los estilos de vida de sujetos/grupos es más difícil por «condiciones estructurales de orden económico y también cultural que limitan o impiden la posibilidad de elección» (Menéndez, 1998: 50).

Otros factores que repercuten en la salud de las personas migrantes se relacionan con la mayor o menor distancia cultural respecto a la sociedad mayoritaria en destino, el sexo y la edad (Collazos *et alii*, 2014), así como la personalidad del individuo (García-Campayo y Sanz, 2002) y la accesi-

bilidad a los servicios de salud (Bhugra, 2003). Además de las cuestiones relacionadas con el idioma y los estilos de comunicación, en la relación entre profesionales sanitarios y usuarios migrantes influirían también los estereotipos y prejuicios mutuos y las expectativas y experiencias previas, positivas o negativas de todos ellos. Situándonos en el actual contexto de la inmigración, es fácil comprender que los pacientes puedan sentir desconfianza o recelo hacia los profesionales: tanto ellos como el sistema sanitario en el que ejercen forman parte de la sociedad mayoritaria, una sociedad que a veces los rechaza, los explota y pretende expulsarlos (Sanjuán Núñez, 2015). Todos estos aspectos mencionados asociados a las migraciones repercuten en los PSEA de las mujeres migrantes con las que trabajamos.

3. Metodología

El presente trabajo fue realizado a partir de una investigación aprobada y financiada por la Universidad Nacional de José Clemente Paz (UNPAZ), ubicada en la provincia de Buenos Aires, Argentina. Presenta un carácter exploratorio de corte transversal y fue desarrollado desde un enfoque cualitativo. Se integró el análisis de fuentes secundarias (datos de INDEC y bibliografía específica, entre otras) con la producción de fuentes primarias (a partir de observación participante y entrevistas semiestructuradas a personal y usuarias migrantes del primer nivel de atención de la salud). En este sentido, las miradas y tensiones en torno a la nacionalidad de las usuarias, así como las marcaciones y desmarcaciones realizadas por las mujeres migrantes y el personal en la atención de salud, fueron analizadas en relación con los estudios sobre migraciones y salud desarrollados tanto en España como en Argentina. Esta articulación permitió hallar coincidencias con respecto a la discriminación, los problemas de comunicación y los prejuicios en el personal de salud, vinculados a la atención de la diversidad sociocultural, así como también especificidades con respecto a las marcaciones y desmarcaciones de nacionalidad efectuadas por las usuarias migrantes y el personal de los CAPS de José C. Paz.

El tipo de abordaje cualitativo nos permitió recuperar la perspectiva de las personas involucradas, con base en entrevistas realizadas en tres centros de salud municipal.

En total se realizaron 23 entrevistas, 12 a usuarias migrantes y 11 a trabajadores de tres centros de atención primaria de la salud (CAPS), efectuadas durante febrero y marzo de 2019. Durante el trabajo de campo en los CAPS hallamos que las personas que concurrían en su mayoría eran mujeres, y en el caso de migrantes no observamos la presencia de varones. A su vez, en los días y horarios que hicimos las visitas domiciliarias a personas migrantes —de lunes a viernes de 9 a 15 h—, los hombres integrantes del grupo doméstico se encontraban trabajando, por lo cual las entrevistas se realizaron a las mujeres migrantes que encontramos durante las recorridas y que quisieron participar de la investigación.

El primer acercamiento a los CAPS fue facilitado por una docente de la Universidad Nacional de José C. Paz (UNPAZ), enfermera y encargada de organizar la APS en el municipio. Ella intercedió para que uno de los secretarios[4] de salud nos autorizara la investigación en tres CAPS de la localidad. La selección de los CAPS se relacionó con la presencia de población migrante circundante y con criterios de acceso. Algunos CAPS se encuentran en zonas definidas por personal del municipio como «peligrosas» en cuanto a la inseguridad por robos y violencia. Otros se encuentran en zonas anegadas que presentan calles de tierra de dificultoso acceso. Y otros CAPS, además de estos inconvenientes, presentan poco personal y horarios restringidos. Por ello, desde la Secretaría de Salud municipal, nuestra informante nos recomendó los tres CAPS que consideramos para la investigación. Las entrevistas se realizaron, en el caso del personal de salud, en los CAPS, a veces en algún consultorio y otras en la administración o en la sala de espera. Por otro lado, las entrevistas a usuarias migrantes se desarrollaron en los CAPS (en la sala de espera o algún consultorio), en sus domicilios (dentro, en el comedor o patio, o fuera, en la entrada). Las entrevistas fueron realizadas por miembros del equipo de investigación, conformado por tres antropólogos y un enfermero. Cuando se entrevistó

4 La Secretaría de Salud está compuesta por una comisión directiva de salud conformada por el Dr. José Alberto Veglienzone (secretario firmante) junto con el Dr. Omar H. Vidable, Ricardo Denuchi y María Teresa Zamora.

a usuarias migrantes, se abordaron sus procesos migratorios desde una perspectiva biográfica, indagando en torno a las motivaciones para migrar y aspectos en relación con su país de origen: la atención de la salud, los cuidados, sus itinerarios terapéuticos, los obstáculos o barreras en la atención, sus necesidades y demandas de salud, entre otros. Con respecto a su etapa actual, se repitieron los mismos ejes. En el caso de las entrevistas a personal de salud de los CAPS, se centraron en las experiencias de atención a personas migrantes, las interacciones en las consultas, sus prácticas de cuidado, las barreras u obstáculos y las necesidades y demandas que identifican en la atención a población migrante.

Todas las entrevistadas usuarias migrantes vinieron de Paraguay salvo una, que vino de Bolivia, y la mayoría tenía entre 25 y 45 años, salvo una, que tenía 64 años. La mayoría migró hace diez años. De los entrevistados trabajadores de salud de los CAPS, tres eran encargadas del CAPS, había tres enfermeros/as, dos promotoras de salud, dos médicos (clínico y pediatra) y un administrativo. El personal de salud tenía entre 40 y 50 años, salvo dos (un administrativo y un enfermero), que tenían más de 60 años. La mayoría trabajaba en estos CAPS desde hacía cinco años o tres (los que dependían del municipio han trabajado rotativamente en otros CAPS o en otros ámbitos municipales).

4. José C. Paz, los CAPS y la población migrante

José C. Paz es una localidad y, a la vez, cabecera del partido homónimo, en la provincia de Buenos Aires, Argentina. Está ubicada al noroeste del Gran Buenos Aires, a 40 km de la Ciudad de Buenos Aires. Posee una extensión de 50 km^2 y un total de 216.637 habitantes.

Constituye un territorio que pasó de ser mayormente rural a zona periurbana industrializada, que sufrió los embates de las crisis político-económicas (la última en el año 2001), pero que, a pesar de ello, fue creciendo poblacionalmente a partir de la llegada de personas provenientes de distintas provincias y países que se asentaron en el territorio a partir de los diversos recursos y posibilidades que ofrecía, tanto económico-laborales como educativos, sanitarios y de terrenos. En diversos barrios de dicha localidad hay población procedente de otras provincias y de países sobre

todo limítrofes. Existen en José C. Paz diversos barrios denominados Paraguayo, e incluso en el barrio La paz se ha conformado una comunidad guaraní, *Kuarahy Öse Enteroitepeguara*, reconocida por el INAI[5].

De acuerdo con el censo del año 2010 realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), la población de José C. Paz que ha nacido en el extranjero proveniente de países limítrofes es de 11.558 personas; la de países de América no limítrofes es de 623 personas; la de Europa es de 1.219 personas; la de Asia es de 105 personas, y la de África es de 8 personas. Esta población se distribuye en barrios que presentan distintas situaciones de vulnerabilidad sociosanitaria, como la ausencia de red cloacal, agua de red o conexiones eléctricas seguras. En José C. Paz el porcentaje de hogares con al menos un indicador de necesidades básicas insatisfechas (NBI), que es utilizado para poder establecer una aproximación a las situaciones de pobreza estructural, alcanzaba en 2016 el 12%, es decir, que existían 8.610 hogares en José C. Paz que presentaban al menos un indicador de NBI (ICO/UNGS, 2016).

La estructura sanitaria del municipio de José C. Paz cuenta con un hospital de dependencia provincial, el Mercante, y cuatro hospitales, dos centros de integración comunitaria (CIC) y veinte CAPS de dependencia municipal (ICO/UNGS, 2016). Si bien podría parecer suficiente, los efectores de salud de dependencia municipal presentan importantes faltas de recursos humanos y materiales, careciendo de insumos básicos. Por ello, las personas prefieren (cuando pueden solventar económicamente el viaje) acudir a hospitales de la capital federal para atender sus necesidades de salud.

Los CAPS que relevamos abren de lunes a viernes de 8 a 16 h y la mayoría ofrece atención básica (enfermería, clínica médica, pediatría, obstetricia, ginecología) y entrega medicación. Se ubican en diversos barrios del municipio que, a pesar de haberse conformado hace más de veinte años, presentan calles de tierra y escasa infraestructura de servicios básicos, como electricidad, gas, agua y cloacas, así como recolección de basura y limpieza de calles. Dos CAPS se encuentran próximos a basureros a cielo abierto y presentan terrenos descampados —algunos reciente-

5 Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

mente ocupados— y problemas de seguridad, como robos en casas y en la calle. Uno de los CAPS, en el momento de inicio del trabajo de campo, en febrero de 2019, recién reabría sus instalaciones porque había estado en obras varios meses por reiterados robos que dejaron el edificio sin ventanas, puertas e insumos.

4.1 Suposiciones, dudas y prejuicios en la atención de personas migrantes

La población que concurre a los efectores, según el personal de salud entrevistado, es originaria de países limítrofes, mayormente de Paraguay, y en menor medida de Bolivia, Perú, Chile, provincias del nordeste del país (Misiones, Corrientes) y el conurbano bonaerense. En algunos CAPS se agregaron en los últimos años migrantes de Venezuela, China y África y miembros de la comunidad gitana.

Con respecto al registro de la nacionalidad, solo una enfermera mencionó que pregunta ese dato a los usuarios «por protocolo, porque lo tengo que llenar». La mayoría refiere que se da cuenta de que es «extranjera» cuando la persona posee un acento muy marcado o cuando anotan el documento en alguna ficha. Uno de los enfermeros dijo: «Yo no pregunto la nacionalidad, solo la fecha de nacimiento y el número de documento, en el documento, ahí te das cuenta de la nacionalidad, pero yo no les pongo la nacionalidad en la historia clínica». Una encargada de CAPS añadió: «Te das cuenta por el número de documento, 94, 93, 92, que no son de acá».

Cuando les solicitamos que nos contactaran con usuarios migrantes todos plantearon que no sabían ciertamente quién era migrante de sus usuarios más asiduos. Es decir, que, por un lado, señalaban que la mayoría de usuarios que se atendían en los CAPS eran paraguayos o de países limítrofes, pero en la atención de salud cotidiana no se daban cuenta ni prestaban atención a la nacionalidad/procedencia de usuarios.

Durante la entrevista realizada a la coordinadora-encargada de uno de los CAPS (en la cual también estuvieron presentes una de las administrativas y la enfermera, que de vez en cuando opinaban o intervenían con alguna acotación), dijo:

> [...] no sé cómo explicarte para que no quede mal, mucha gente que no tiene estudio, que vos le hablas y no entiende, hay que explicar las cosas varias veces [...], capaz que no estudiaron allá, ponele, en Paraguay, en el pueblo que estaría no estudiaría [...], hay gente que vos le explicas cosas y vos decís cómo se defienden porque no entienden, no entienden.

La enfermera agregó: «La población que llega son mamás adolescentes, con sus hijos, es gente humilde, sin preparación, viene del arrastre de los padres».

Salvo la promotora y el pediatra, el personal entrevistado de este CAPS coincidía en que desconocían si es que muchas usuarias tenían un problema de «retraso mental» o si eran así por «falta de educación». La coordinadora recordó: «Una paraguaya, que le habló Mónica [promotora] en paraguayo, en guaraní, tiene un retraso para mí. Tuvo el bebé y ella era un desastre con el bebé, vivía bajando de peso el bebé, le decíamos que viniera un día y venía cualquier día a cualquier hora y quería que la atendieran». La enfermera añadió más tarde: «La boliviana está embarazada otra vez, no entiende, trajo la ecografía que no se ve nada, solo el saco, porque tiene poco tiempo, pero no entendía, gente ignorante o tiene un retraso, no sé. Le dijimos que venga la semana que viene, va a venir cualquier día». A pesar de que nos *aclaró* que ella atendía a todos por igual, expresó (con respecto a los paraguayos):

> [...] nosotros nos rompemos el alma para comprar la tierra, ellos vienen, se plantan ahí y encima tienen suerte y quedan. Después laburan por dos mangos, y se la pasan laburando, pero es todo gratis para ellos [...], usurpan tierras, trabajos, asignaciones familiares... Las embarazadas te cuentan que vienen a tener acá y vuelven cada tres o cuatro meses a cobrar [...], vienen al país a usar todas nuestras cosas [...], yo vivo cerca del CAPS y veo que las necesidades y demandas de salud son distintas porque el paraguayo quiere todo o te exige todo, más que el argentino.

Sin embargo, tanto la promotora de salud como el pediatra de ese CAPS manifestaron que «las necesidades son las mismas, un niño necesita atención si está enfermo, y necesita una atención si es niño sano, un control, las vacunas. Si me preguntás, no sé si es de acá o de otro país, y sus madres tampoco, sí que en su mayoría el barrio es paraguayo».

En otro de los CAPS se reproducían estas suposiciones, dudas y prejuicios acerca de las personas migrantes que atendían. Allí fue posible identificar a usuarias migrantes para entrevistar porque el ginecólogo nos trajo una lista con nombres y documentos de las pacientes que iba a atender y nos dijo que viésemos quién era «paraguaya o boliviana». Había una fila de mujeres sentadas en la sala de espera a las que les dijo con un tono autoritario que les iban a hacer una entrevista. Les aclaramos que no era obligatorio y les leímos el consentimiento informado. Luego las entrevistamos en el consultorio de al lado. Después de unos días nos enteramos que el ginecólogo no había atendido a una mujer que entrevistamos porque cuando la llamó estaba en la entrevista y, aunque después ella lo esperó hasta la última paciente, él no la quiso atender y se fue.

Al menos cuatro trabajadores de salud mencionaron la necesidad de arancelar la atención y los estudios para migrantes extranjeros, para «guardar para los de acá» debido a la crisis y el ajuste económico que restringe los insumos y recursos en salud.

Estos relatos y prácticas reproducían discursos que cuestionan la legitimidad de las migraciones y migrantes de países limítrofes, y reflejaban la relación entre los argentinos y los limítrofes como exclusivamente mediada por el prejuicio y la discriminación, donde ser «boliviano», «paraguayo» o «chileno» implica necesariamente encarnar un estigma o ser marginado (Trpin y Vargas, 2004). Pero en el trabajo de campo también relevamos situaciones y prácticas que planteaban otra mirada acerca de las personas migrantes, más empática, e incluso evidenciaban una valoración positiva de las usuarias migrantes.

Una promotora de salud refirió:

> [...] escucho a menudo que la gente dice que los paraguayos chupan[6] y les pegan a las mujeres, que son violentos cuando toman, pero acá son violentos y no trabajan, no mantienen la casa, son más vagos [...+], los vecinos argentinos se quejan a veces de los paraguayos, escucho «estos paraguayos de mierda», pero las mujeres son retrabajadoras, van a la consulta, vacunan a los hijos, mejor que las argentinas..., voy a parecer que hablo en contra de los argentinos pero vos ves las casas de los para-

6 *Chupar* significa consumir bebidas alcohólicas.

> guayos [...], vas a sus casas, y yo no aviso, y dos veces que fui a ver a una señora estaba baldeando, limpian, son higiénicos, más que los argentinos, te escuchan y respetan.

En este sentido, uno de los médicos manifestó: «Las mujeres paraguayas no las veo sometidas, maduran demasiado rápido, las hijas son las que manejan la salud, las que hablan, llevan a sus padres, a sus madres, y a sus hijos [...], se preocupan por la salud, confían en los médicos de acá, les encanta hacerse estudios, me dicen "pídame todo"».

Todo el personal de salud coincidía en que en los barrios «te das cuenta quién es paraguayo por la casa, si es de material es de paraguayos, si es un rancho es de argentinos seguro».

Si bien coexistían diversas miradas acerca de las personas migrantes por parte del personal de salud de los CAPS, lo que parecía compartirse era la idea de que «los paraguayos» eran «trabajadores» y hacían sus «casas» (así hubieran ocupado el terreno), a diferencia de los «argentinos». Estas diferencias evidentes en los barrios parecían desdibujarse en los CAPS.

En la atención de salud en los CAPS observamos un doble mecanismo de marcación-desmarcación por parte del personal de salud. Por un lado, señalaban que los usuarios eran en gran medida migrantes extranjeros. Por otro lado, aducían no reconocer cuando un usuario era migrante, ya que no le preguntaban su nacionalidad en general, aunque en algún momento podían solicitarle el documento de identidad y por el número darse cuenta; sin embargo, esta práctica no era obligatoria ni habitual. Con excepción del ginecólogo (al que no pudimos entrevistar) y una enfermera, que sí registraban este dato, el resto no lo consignaba.

El personal de los CAPS en su mayoría no relacionaba los problemas de salud con una población específica. Señalaban que había patologías estacionales más frecuentes y que las condiciones económicas incidían también. Algunos encargados, promotoras y médicos mencionaron la contaminación del agua y de la tierra, los basureros a cielo abierto, y la violencia de género, los embarazos adolescentes, y las enfermedades de transmisión sexual, entre otros, en los barrios que según ellos eran en su mayoría «asentamientos paraguayos», pero no identificaban a sus

«pacientes» por nacionalidad. La condición migrante no era identificada como un determinante de los PSEA de las usuarias. Esta falta de correlación, en parte debida a la hegemonía de la perspectiva biologicista en la formación de los profesionales, evidenciaba un desconocimiento de información que podría facilitar las prácticas sanitarias y la salud de las personas migrantes. La marcación o referencia a la nacionalidad de usuarios migrantes por parte del personal de los CAPS en general aparecía asociada a prejuicios y/o diversos estereotipos que podían resaltar características/cualidades «positivas», como la capacidad de trabajo, los hábitos de limpieza e higiene, la responsabilidad en los cuidados de salud; o «negativas», como la capacidad de usurpar tierras, de robar el trabajo a los argentinos, y la falta de educación, entre otros aspectos ya mencionados.

A su vez, por parte de las usuarias migrantes también observamos un doble mecanismo de visibilización-invisibilización de su adscripción nacional.

4.2 Activación y desactivación de la nacionalidad en usuarias migrantes

En las entrevistas pudimos reconstruir los procesos migratorios de las usuarias migrantes de los CAPS. Todas se movilizaron hacia Argentina hace aproximadamente más de diez años (migraciones recientes), contando en el lugar de recepción con algún familiar o persona cercana que les facilitó la llegada. Si bien todas comenzaron a trabajar en ese momento, actualmente ocho de las doce son amas de casa. Todas tienen hijos y viven en José C. Paz, cerca de los CAPS, y completaron el nivel primario de educación (menos una), y muchas también el secundario. Si bien cinco dijeron que migraron por trabajo o por cuestiones relacionadas con él, casi ninguna respondió claramente con los motivos de migración. Muchas mencionaron que vinieron «de paseo» a lo de un familiar o conocido y se quedaron. Esto les facilitó la «adaptación» en el nuevo lugar de vida. Actualmente se encuentran en pareja con hombres de su misma nacionalidad, salvo una que está separada. Sus maridos trabajan mayormente en la construcción, fábricas, y plomería, realizan trabajos de pintura, jardinería, y «chambean» (trabajos temporarios de corta duración). Sus

hijos han nacido en Argentina y algunas han tenido anteriormente hijos en Paraguay; algunos permanecen allí. Dos mujeres envían dinero para los cuidados de familiares (padre e hijos) en Paraguay. Todas las migrantes paraguayas hablan en guaraní con connacionales y con sus familiares. No suelen enseñarles el idioma guaraní a sus hijos, pero expresaron que quisieran que al menos entiendan, y muchos al ir de visita a Paraguay «escuchan y entienden, pero responden y hablan en español». En Argentina se reúnen con sus parientes y realizan comidas típicas paraguayas en determinadas fechas (Semana Santa, Día de la Madre en Paraguay, entre otras). Si bien todas vuelven a Paraguay (o Bolivia) de «visita» para ver a sus familiares en las vacaciones, la mayoría refiere que si las condiciones fueran distintas preferirían vivir allá porque «es más tranquilo», pero acá ya tienen sus casas y su familia, por lo que no piensan volver a vivir allá.

En sus historias estas mujeres migrantes no parecían mostrar una directa integración cultural/nacional, ni una asimilación cultural, pudimos observar, tal como plantea Trpin (2004), que los modos en los que las personas migrantes cotidianamente refuerzan su opción por estar fuera del país de origen son diversos y que su permanencia en el país receptor se justifica y negocia cotidianamente generando diferentes modos de «ser extranjeros».

En esas negociaciones entran en juego activaciones y desactivaciones de la nacionalidad. En sus casas hablan guaraní, toman mate o tereré con yuyos, festejan determinadas fechas con comidas típicas, e incluso cultivan sus plantas y yuyos medicinales que tenían en Paraguay. En otros contextos extradomiciliares, como los CAPS, no hablan su idioma, ni comentan determinadas prácticas de salud, como el consumo de yuyos medicinales, ni mencionan su nacionalidad salvo que les pregunten. Tal como plantean Trpin y Vargas (2004), es importante observar cuándo y por qué son activados los límites étnicos. La adscripción étnico-nacional de familias migrantes puede analizarse como un recurso que es activado en determinados contextos. Durante la atención de salud en los CAPS y otros efectores de salud, parece mejor que pase «desapercibida» la adscripción nacional, así como también en los denominados contextos barriales en los que circulan y se reproducen discursos y prácticas discriminadores, que, a su vez, son negados por las usuarias migrantes.

La mayoría refirió no haber sido discriminada en el país en ningún momento: «Nunca me discriminaron» (Beatriz), «Nunca me trataron mal por ser paraguaya» (María), «A mí me trataron mal cuando me fui a dar la vacuna, la enfermera era antipática pero para mí es su carácter, no es porque sea paraguaya» (Rosa), «Nunca escuché a nadie que lo discriminaran» (Juana). Una sola (Ramona) mencionó que en algunos trabajos que realizó (de limpieza en hogar de ancianos y empleada doméstica en casa particular) sus patronas la maltrataron y le dijeron «paraguaya de mierda». Sin embargo, estos maltratos los exponía como una excepción, y le costó recordarlos.

Las mujeres migrantes referían con respecto a la atención de salud en los CAPS: «No tenemos nada que recriminar», «Acá la salud es gratuita y en Paraguay no», «En el CAPS no tenemos quejas, nos atienden cuando vamos», «Cuando necesito que me atiendan voy, saco turno, no tengo problemas», «No tengo quejas», «Acá en la salita me atienden bien, a pesar de que se cae a pedazos, tiene al mejor pediatra».

Las usuarias migrantes, por otra parte, negaban que su nacionalidad pudiera ser causa de discriminación. En determinados contextos su nacionalidad aparecía desactivada, como si la diferencia no existiera, no importara o no condicionara comportamientos. Sus relatos acerca de que nunca escucharon que nadie fuera discriminado por ser paraguayo se enmarcaban en esos contextos en los cuales era mejor pasar desapercibido. En un contexto nacional que los «recibió» y les permitió trabajar, construir «su familia», «su casa», todas valoraban y agradecían las posibilidades de crecimiento que encontraron en el país. A pesar de que los barrios «paraguayos» presentaban condiciones de vida deficitarias que ellas mismas mencionaban como generadoras de problemas de salud (determinantes de la salud), como no tener gas, agua de red, la basura sin recolección, el peligro de un canal de varios metros de profundidad abierto sin protección, los perros sueltos, las calles de tierra inundables, entre otros, en comparación con las oportunidades y realidades que vivían en sus países de origen, las expectativas de vida en los países «receptores» resultaban satisfechas en gran medida. En referencia a sus logros en Argentina expresaron: «No extraño nada, trabajo y me siento bien, tran-

quila [se quedó en silencio y se le pusieron los ojos llorosos], se extraña la familia. Las costumbres..., acá casi todos son paraguayos así que las costumbres no se extrañan, acá tengo mi casita» (María), «La felicidad es que tenemos la casa» (Rosa).

5. Conclusiones

A lo largo de este trabajo describimos las características sociodemográficas del territorio de José C. Paz, poniendo especial atención en la población migrante y su relación con el sistema público de salud local. Nos centramos en las miradas y tensiones en torno a la nacionalidad de usuarias migrantes y trabajadores de salud de tres CAPS de dicha localidad. A partir de la observación y entrevistas en profundidad, indagamos en algunos factores generales y específicos que afectan la salud y la vida de los colectivos de migrantes en este escenario. Hemos podido relevar problemáticas de salud que se perciben desde las usuarias migrantes de Paraguay y las percibidas por el personal de salud de los CAPS.

En este sentido, reconocimos algunas coincidencias y diferencias: por un lado, la mirada del personal de salud se enfocaba sobre todo en patologías estacionales, no reconociendo la condición migrante como un factor que afecta la salud, y, por otro, las usuarias vinculaban los problemas de salud con las condiciones de vida.

Con respecto a la atención, observamos que se encontraba condicionada por la mirada del personal de salud sobre la falta de educación de las usuarias migrantes, por los prejuicios acerca de que eran «usurpadoras» y «vienen al país a usar todas nuestras cosas», por miradas que reproducían estereotipos estigmatizantes que coexistían con otras percepciones y/o estereotipos acerca de las mujeres migrantes que remarcaban su capacidad de trabajo, de cuidados, de higiene y de responsabilidad. En un país como Argentina, las desigualdades sociales y la pobreza han constituido el escenario que condicionó y abonó las miradas y tensiones en torno a la nacionalidad de personas migrantes. Las miradas con respecto a los migrantes que circulaban en el personal de salud de José C. Paz (que también padece situaciones socioeconómicas desventajosas) fueron permeadas por dicho contexto de desigualdad, que, a su vez, condicio-

naba las miradas de las usuarias que parecían no percibir situaciones de discriminación y/o no asociarlas con su nacionalidad. Las tensiones cotidianas que producían el ajuste económico, la escasez de trabajo y de recursos e insumos, también repercutían (en general) negativamente en los imaginarios sobre personas migrantes que poseía el personal de salud. Eran esas mismas tensiones las que intentaban minimizar las usuarias migrantes a través de la desmarcación y minimización o negación de la discriminación. Para estas mujeres, fuera de sus casas, en los CAPS, la nacionalidad que podría conllevar discriminación y estigma, en ese contexto, parecía desactivada en sus relatos: «Nunca fui discriminada», «No tengo quejas» (en relación con la atención y el trato). Invisibilizaban su nacionalidad de manera efectiva ya que gran parte del personal de salud dudaba acerca de qué usuaria era o no migrante.

Observamos que las posibilidades de afirmación de una identidad dependían de la probabilidad real de tal afirmación, es decir, del conjunto de las relaciones que definían su contexto (Trpin y Vargas, 2004). En determinados contextos convenía desdibujar los límites étnico-nacionales para lograr determinados objetivos, como la atención sanitaria sin posibles obstáculos, como podrían ser la negación de la atención, el rechazo, la discriminación o maltratos.

A partir de nuestro análisis vimos que la adscripción nacional puede entenderse como una identidad potencial que puede ser tomada y movilizada cuando resulta conveniente a los propósitos de un encuentro particular (Wallman, 1979, en Vargas, 2005), como puede ser una consulta de salud. Los usos de la nacionalidad, en países sudamericanos, en los cuales la diferencia nacional no se denota (como sí ocurre en España, sobre todo con la inmigración africana), sino que se «comprueba» y «controla» en los documentos, puede entonces ser ocultada, tergiversada o transformada en función del contexto (Goffman, 1959; Barth, 1969, en Vargas, 2005). Pudimos observar que estas usuarias paraguayas, según los contextos, ocultaban, solapaban o reivindicaban su nacionalidad (en los CAPS, en los barrios y en los ámbitos domésticos). La marcación y desmarcación realizada por usuarias migrantes estaba relacionada con las posibilidades de acceso a recursos necesarios para sus condiciones ma-

teriales de existencia. Por último, nos parece importante señalar que los mecanismos de negación de la discriminación por la procedencia nacional descritos pueden ayudar a las mujeres migrantes a construir y recrear escenarios de vida impensados, lejos de sus países de origen, pero donde refieren «la felicidad es que tenemos la casa».

6. Bibliografía

Allué, X. (2009). «Norteafricanos en áreas rurales del centro de España». En J. Comelles, X. Allué, M. Bernal, J. Fernández Rufete y L. Mascarella (comps.). *Migraciones y salud* (pp. 374-389). Tarragona: Publicacions URV.

Alonso, M. (2009). «Mujeres inmigrantes marroquíes en el sistema de salud catalán». En J. Comelles, X. Allué, M. Bernal, J. Fernández Rufete y L. Mascarella (comps.). *Migraciones y salud* (pp. 358-373). Tarragona: Publicacions URV.

Alonso, M. y Blasco, E. F. (2007). *España: de la emigración a la inmigración*. Archives Ouvertes. Fr.

Atxotegui, J. (2000). «Los duelos de la migración: una aproximación psicopatológica y psicosocial». En E. Perdiguero y J. Comelles (comps.). *Medicina y cultura. Estudios sobre la antropología y la medicina*. Barcelona: Bellaterra.

Baeza, B. (2014). «La memoria migrante y la escucha de los silencios en la experiencia del parto en mujeres migrantes bolivianas en Comodoro Rivadavia (Chubut, Argentina)». *Anuario Americanista Europeo*, (11), 179-197.

Bhugra, D. (2003). «Migration and depression». *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 108 (supl. 418), 67-72.

Casadó, L. (2009). «Sobre la construcción cultural de las emociones: Los malestares de las mujeres inmigrantes marroquíes de un municipio rural en Cataluña». En J. Comelles, X. Allué, M. Bernal, J. Fernández Rufete y L. Mascarella (comps.). *Migraciones y salud* (pp. 405-420). Tarragona: Publicacions URV.

Caggiano, S. (2008). «Racismo, fundamentalismo cultural y restricción de la ciudadanía: formas de regulación social frente a inmigrantes en

Argentina». En S. Novick (comp.). *Las migraciones en América Latina* (pp. 31-51). Buenos Aires: Catálogos.

Castejón Bolea, R. (2009). «La atención primaria de la salud ante la inmigración». En J. Comelles, X. Allué, M. Bernal, J. Fernández Rufete y L. Mascarella (comps.). *Migraciones y salud* (pp. 207-221). Tarragona: Publicacions URV.

Castiglione, M. C. (2004). «Inmigrantes limítrofes y organizaciones intermedias: una experiencia en el barrio de la boca». *VI Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Cerrutti, M. (2006). «Problemas de salud, utilización de servicios y conductas preventivas de los migrantes limítrofes en la Argentina». En E. Jelin (dir.). *Salud y migración regional. Ciudadanía, discriminación y comunicación intercultural* (pp. 15-32). Buenos Aires: Ides.

Cerrutti, M., Mombello, L. y Caggiano, S. (2010). *Salud y migración internacional: mujeres bolivianas en la Argentina*. UNFPA.

Collazos, F. *et alii* (2014). «Salud mental de la población inmigrante en España». *Revista Española de Salud Pública*, 88 (6), 755-761.

Comelles, J. (2004). «El regreso de las culturas: diversidad cultural y práctica médica en el siglo xxi». En G. Fernández (comp.). *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas* (pp. 7-30). Quito: Abya Yala.

Fuentes, J. M. (2009). «Políticas sanitarias y población inmigrante. Los casos del Reino Unido, Francia y España». En J. Comelles, X. Allué, M. Bernal, J. Fernández Rufete y L. Mascarella (comps.). *Migraciones y salud* (pp. 108-132). Tarragona: Publicacions URV.

García-Campayo, J. y Sanz, C. (2002). «Salud mental en inmigrantes: el nuevo desafío». *Medicina Clínica (Barcelona)*, 118 (5), 187-191.

Goldberg, A. (2008). «Etnografía de los procesos de salud/enfermedad/atención en inmigrantes bolivianos del Área Metropolitana de Buenos Aires». *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

— (2009a). «Fábricas de padecimientos. La salud laboral de los inmigrantes en los invernaderos del poniente almeriense». En J. Comelles, X.

Allué, M. Bernal, J. Fernández Rufete y L. Mascarella (comps.). *Migraciones y salud* (pp. 442-448). Tarragona: Publicacions URV.

— (2009b). «Salud e interculturalidad: aportes de la Antropología Médica para el abordaje sociosanitario de la población boliviana de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires». *Temas de patrimonio cultural*, (24), 233-245.

— (2010). «Exploración antropológica sobre la salud/enfermedad/atención en migrantes senegaleses de Barcelona». *Cuicuilco*, 17 (49), 139-156.

Grimson, A. (2009). «Prólogo». En G. Halpern. *Etnicidad, inmigración y política. Representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina* (pp. I-VI). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Hunt, P. y Rodríguez Pizarro, G. (2003). *Migración internacional, salud y derechos humanos*. Ginebra: OMS.

Instituto del Conurbano (ICO)/Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) (2016). Datos socio-sanitarios, Partido de José C. Paz. Instituto del Conurbano, Área de Política Social-Diseño y Gestión de Políticas de Salud. UNGS.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) (2010). Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda 2010.

Jelin, E. (2006). «Introducción». En E. Jelin (dir.). *Salud y migración regional. Ciudadanía, discriminación y comunicación intercultural* (pp. 7-13). Buenos Aires: Ides.

Jelin, E., Grimson, A. y Zamberlin, N. (2006a). «¿Servicio? ¿Derecho? ¿Amenaza? La llegada de inmigrantes de países limítrofes a los servicios públicos de salud». En E. Jelin (dir.). *Salud y migración regional. Ciudadanía, discriminación y comunicación intercultural* (pp. 33-46). Buenos Aires: Ides.

Jelin, E., Grimson, A. y Zamberlin, N. (2006b). «Los pacientes extranjeros en la mira». En E. Jelin (dir.). *Salud y migración regional. Ciudadanía, discriminación y comunicación intercultural* (pp. 47-55). Buenos Aires: Ides.

Menéndez, E. L. (1998). «Estilos de vida, riegos y construcción social. Conceptos similares y significados diferentes». *Estudios Sociológicos*, (46), 37-67.

Menéndez, E L. (2004). «Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas». En H. Spinelli (comp.). *Salud colectiva*. Buenos Aires: Lugar.

Meñaca, A. (2004). «Salud y migraciones: sobre algunos enfoques en uso y otros por utilizar». En G. Fernández (comp.). *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas* (pp. 53-64). Quito: Abya Yala.

Mombello, L. (2006). «El acceso a la salud de los inmigrantes limítrofes en el Alto Valle de Río Negro y Neuquén». En E. Jelin (dir.). *Salud y migración regional. Ciudadanía, discriminación y comunicación intercultural* (pp. 91-102). Buenos Aires: Ides.

Moreno Preciado, M. (2008). «Las implicancias familiares en los cuidados de los inmigrantes». *Cultura de los Cuidados*, año XII (24), 59-65.

Organización Mundial de la Salud (OMS) (2007). *Salud de los migrantes. Informe de la Secretaría*. Consejo ejecutivo. 122.ª reunión, punto 4.8 del orden del día provisional. Washington: OMS.

— (2016). *Promoción de la salud de los migrantes*. Consejo Ejecutivo. 140.ª reunión, punto 8.7 del orden del día provisional. Washington: OMS.

Pratto, L. (2016). *La precariedad de la vida. Mujeres bolivianas y tuberculosis en el sur de la ciudad de Buenos Aires* (tesis de maestría, Ms. Ides).

Rico Becerra, J. I. (2009). *El inmigrante «enfermo»: apuntes y reflexiones desde un trabajo antropológico*. Murcia: Isabor.

Sanjuán Núñez, L. (2015). *Antropología, epidemiología y asistencia sanitaria. Propuestas para el estudio interdisciplinar de las desigualdades sociales en salud y la inmigración* (tesis de doctorado, Ms. Departament d'Antropologia Social i Cultural Universitat Autònoma de Barcelona).

Segura del Pozo, J. (2013). *Desigualdades sociales en salud: conceptos, estudios e intervenciones (1980-2010)*. Doctorado en Salud Pública. Ediciones para la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Townsend, P., Davidson, N. y Whitehead, M. (1988). *Inequalities in health: The Black Report*. London: Pelican Books.

Trpin, V. (2004). *Aprender a ser chilenos. Identidad, trabajo y residencia de migrantes en el Alto Valle de Río negro*. Buenos Aires: Antropofagia.

Trpin, V. y Vargas, P. (2004). «Migrantes y trabajadores en la Argentina: la etnicidad como recurso». *VI Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Uribe, J. M. (2006). «Migraciones y salud - Préstamos de ida y vuelta». En G. Fernández (comp.). *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural* (pp. 83-92). Quito: Abya Yala.

Vargas, P. (2005). *Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra. Identidades étnico-nacionales entre los trabajadores de la construcción*. Buenos Aires: Antropofagia.

APROXIMACIONES A LA MIGRACIÓN INMÓVIL EN EL CONTEXTO DE LA DIÁSPORA Y LA CRISIS VENEZOLANA

Manuel D'Hers Del Pozo
Doctorando en Antropología y Comunicación
Universitat Rovira i Virgili
mvdhersdelpozo@gmail.com · https://orcid.org/0000-0002-5812-2612

Resumen. En la actualidad, Venezuela atraviesa una de las crisis más delicadas en su historia moderna y ésta se traduce en más de cinco millones de migrantes y refugiados. Partiendo de este escenario, esta investigación[1] busca aproximarse al estudio de la diáspora venezolana, pero desde la mirada y perspectiva de quien permanece en su lugar de origen, de donde nace el concepto de «migración inmóvil». Para ello hemos decidido realizar un trabajo exploratorio, a través de ocho entrevistas en profundidad a personas que permanecen en Venezuela y que, sin embargo, se sienten migrantes a consecuencia de los cambios acontecidos en su entorno. En este sentido, el presente artículo busca describir cuáles son los principales cambios que experimentan los migrantes inmóviles, así como también indagar de qué manera se transforman las relaciones que los migrantes inmóviles establecen con su entorno físico (la ciudad, el espacio público) y social (familiar, comunitario). Y, finalmente, identifica cuáles

1 Esta investigación se presentó como Trabajo Final del Máster en Antropología Urbana, Migraciones e Intervención Social de la URV, cuya tutora fue la Dra. Montserrat Soronellas.

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 23, 2021, 39-63 | DOI: 10.17345/aec23.39-63
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

son las iniciativas de adaptación y de resistencia que la migración inmóvil lleva a cabo en su lucha por subsistir.

Palabras clave: migración inmóvil; migraciones transnacionales; antropología del futuro; producción social del espacio.

Approaches to immobile migration in the context of the Venezuelan diaspora and Venezuelan crisis

Abstract. Venezuela is going through one of the most delicate crises in its modern history, which has resulted in more than 5 million migrants and refugees. In light of this, this research looks at the Venezuelan diaspora but from the perspective of those who remain in their place of origin, a group who are referred to as "immobile migrants". We have conducted an exploratory analyses, through 8 in-depth interviews with people who have remained in Venezuela but who feel like migrants as a result of the changes that have occurred in their surroundings. the present article seeks to describe the main changes experienced by immobile migrants and to investigate how the relationships between immobile migrants and their physical (the city, public space) and social environment (family, community) have changed. Finally, it identifies the strategies of adaptation and resistance adopted by immobile migrants in their struggle to survive.

Keywords: immobile migration; transnational migrations; anthropology of the future; production of space.

Introducción

Si para el año 2015 la cifra de personas que habían abandonado Venezuela alcanzaba las 655.400 (ACNUR, 2019), para 2020 el número de migrantes y refugiados venezolanos se medía en 5.490.265[2], para ser exactos. Este fenómeno migratorio, por su magnitud y agresividad, representa un hecho inédito en la historia del continente, lo cual ha supuesto grandes retos para los países vecinos que han sido receptores de la mayor cantidad de venezolanos[3], desbordando significativamente las capacidades de acogida de estos países.

Ante este escenario, es común ver notas de prensa y coberturas periodísticas sobre los migrantes y refugiados que andando cruzan las fronteras hacia Colombia y Brasil, que en balsas intentan llegar hasta Aruba, Curazao o Trinidad y Tobago. Son variadas las anécdotas y crónicas publicadas para registrar el desafío que supone llegar a nuevos destinos, cargados de conflictos socioculturales, dificultades legales, pero también de consolidación de anhelos y metas. No obstante, otra manera de entender la diáspora venezolana es aproximándonos a la contraparte de esos más de cinco millones de migrantes y refugiados que representan el 17% de la población total del país, quienes son padres, madres, hermanos, amigos, parejas, compañeros de trabajo y conocidos de quienes han emigrado, pero que, a su vez, son personas que deberán enfrentar una serie de cambios en sus cotidianidades, puesto que no solo deben asumir la ausencia física (y todo lo que ello supone desde el punto de vista emocional y material) de quienes se han desplazado a otros destinos, sino que también deben enfrentar aquellos aspectos de la vida cotidiana que motivaron y/o obligaron a sus conocidos a marcharse del territorio.

Así pues, nuestra investigación concentra sus esfuerzos en reflexionar sobre las experiencias y ópticas de quienes permanecen en el lugar de origen en el contexto de los flujos migratorios y de la crisis venezolana actual, partiendo de la observación previa de que, así como quien se moviliza hacia otros destinos sufre complejos procesos de desterritorializa-

2 Cifra actualizada mensualmente por la Plataforma de Coordinación de Refugiados y Migrantes de Venezuela (R4V).

3 El país con mayor cantidad de migrantes y refugiados venezolanos es Colombia, con 1.764.883; le sigue Perú, con 1.043.460, y luego Chile, con 455.494. Datos extraídos de R4V.

ción, quien permanece también se enfrenta a considerables transformaciones. Por tanto, basándonos en las aportaciones de las (in)movilidades (Hannam, Sheller y Urry, 2006; Glick Schiller y Salazar, 2013; Mata-Codesal, 2016), hemos querido proponer una categoría analítica a la cual hemos denominado «migración inmóvil». Es decir, nuestro objetivo principal es aproximarnos al estudio de la diáspora venezolana, tomando como referencia etnográfica la mirada de los informantes que no se han movido de su lugar de origen y que, sin embargo, se sienten migrantes a consecuencia de los cambios acontecidos en su entorno. Simultáneamente describiremos cuáles son los principales cambios que experimentan los migrantes inmóviles, y, así, al analizar cómo afectan las construcciones sociales de sus realidades, indagaremos de qué manera se transforman las relaciones que los migrantes inmóviles establecen con su entorno físico (la ciudad, el espacio público) y social (familiar, comunitario). Finalmente, identificamos cuáles son las iniciativas de adaptación y de resistencia que la migración inmóvil lleva a cabo en su lucha por subsistir.

2. Reflexiones teóricas sobre la migración inmóvil

La perspectiva transnacional nos permite tomar distancia con el concepto clásico de la migración definido como la «acción» de desplazamiento de una delimitación geográfica a otra, durante un tiempo considerable (Blanco, 2000). Por el contrario, el concepto de lo transnacional hace referencia a «procesos y prácticas económicas, sociales y políticas que están vinculados a, y configurados por, la lógica de más de un Estado-nación que se caracterizan por el cruce constante de sus fronteras» (Suárez, 2008: 55). Este cruce de fronteras no necesariamente tiene que ser físico ni necesariamente tiene que ser protagonizado por las personas que llevan a cabo el acto de desplazarse, por tanto, puede ser un cruce de fronteras de información, imágenes, remesas, cuidados, de manera multidireccional, entre los lugares donde se encuentran las redes sociales de las personas involucradas. Desde esta perspectiva, la migración no solo involucra al sujeto, la familia o comunidad que se mueve, sino que también involucra a aquellos actores vinculados de manera directa o indirectamente en los lugares de origen (Sassone, 2015).

Dicho esto, la transnacionalidad nos permite reconocer que es un acontecimiento que transcurre perennemente, y se admite que las migraciones rara vez están dadas por motivaciones individuales, sino que, por el contrario, suelen ser proyectos colectivos de tipo familiar, comunitario o de paisanaje, quienes también son parte del proyecto migratorio, lo cual indica que hay un reconocimiento del lugar de origen fundamental que debemos destacar.

No obstante, y a pesar de lo expuesto, consideramos que la producción académica le ha dado un particular y especial protagonismo al viajero, formulando de esta manera una lógica y un orden naturalizado en los estudios migratorios donde el protagonista de la migración es el que se desplaza físicamente (movilicentralidad). Del mismo modo, también existe un interés desproporcionado por las perspectivas que trabajan exclusivamente en el lugar de llegada (destinocentrismo). En este orden de ideas, la perspectiva transnacional invita al investigador a mirar con curiosidad al terruño, no obstante, a pesar de que metodológicamente haya un interés dialógico (entre el lugar de origen y lugar de destino), no lo es, a su vez, epistemológico.

Si tenemos en cuenta determinadas reflexiones de las ciencias sociales sobre los conceptos de «espacio» y «territorio», estos nos pueden ayudar a identificar las migraciones como procesos que van más allá de la sugerencia literal y aportan una perspectiva crítica sobre la migración como categoría analítica que bien puede reflejar contextos y experiencias de aquellos que no se han movido, sino que, por el contrario, permanecen. Henri Lefebvre (2013) interpreta el espacio como una «producción social», lo que invita a pensar que es el resultado de un conjunto de prácticas, relaciones y experiencias sociales. En sintonía con Lefebvre, José Luis García (1976) define que el territorio está determinado por unas prácticas sociales ritualizadas, cíclicas, repetitivas, que determinan ciertos códigos compartidos en una unidad social, de manera que el territorio no está definido como la entidad física adscrita a un grupo, sino que es la conformación de un conjunto de relaciones que construyen un referente sociocultural. Por extensión, la desterritorialización con la que se interpretan y reconocen parte de las experiencias migratorias no puede

ser asumida estrictamente como aquel proceso que únicamente enfrenta el actor que físicamente se desplaza y deja atrás al terruño (como propone el movilicentrismo), sino que también puede ser enfrentada por aquel que permanece en el lugar de origen y experimenta una desarticulación en sus relaciones sociales, códigos, referentes socioculturales y sus rituales cotidianos, producto de los flujos migratorios de quienes le rodean y, en consecuencia, una ruptura con el espacio y el territorio socialmente producido.

Valorando dichos antecedentes hemos podido formular una reflexión teórica sobre la migración inmóvil, la cual definimos como el contexto en que se encuentra inmersa la población que permanece en sus lugares de origen y que se ve directa o indirectamente afectada por (a) la diáspora, en tanto que su tejido social, o parte de este, ha emprendido un proyecto migratorio o ha sido desplazado en condición de refugiados, así pues, personas que tienen familiares y amistades cercanas o lejanas, compañeros de trabajo, vecinos, conocidos/as, etc. que se marchan del territorio, sufren una transformación en la construcción social de su realidad; pero también es necesario tener en cuenta, como aspecto que se interrelaciona con el anterior y que es de gran relevancia en la propuesta de la migración inmóvil, (b) que todos y cada uno de los elementos que obligan y/o motivan a la migración móvil a desplazarse son factores que viven y enfrentan quienes permanecen en el lugar de origen. Esto quiere decir que los tiempos políticos, económicos, sociales y culturales permutan de manera más acelerada que las capacidades que tiene la sociedad de origen para comprenderlos, asimilarlos y adaptarse a ellos, siendo un panorama que impacta y transforma los mundos sociales, las formas de ser y pertenecer, las tradiciones, las cotidianidades, las relaciones sociales y las relaciones con el entorno físico, entre otros aspectos.

Ahora bien, destacamos la «diáspora» como uno de los importantes motivos que dan lugar a la migración inmóvil y cuyo concepto es definido como «la dispersión de un grupo de personas —con un origen territorial común— en virtud de un hecho masivo y traumático» (Merenson, 2015: 212). En este sentido, la diáspora es una manera de describir un flujo masivo de migrantes que resulta relevante no solo por el punto de vista cuan-

titativo, sino por el cualitativo, es decir, por las semejanzas de las razones y motivos que los llevaron a movilizarse a otros territorios, lo que tiene una connotación social, cultural y política que influye en sus procesos y sus prácticas. Por tanto, «explorar procesos de diasporización implica entonces asumir un punto de vista centrado en una serie de lenguajes que permiten la producción y reproducción de un grupo que se autopercibe y es percibido como una comunidad» (*ibid.*: 213). De manera que, si los motivos son colectivos para el que se moviliza, son también colectivas las condiciones experimentadas por quien permanece. Es por esta razón que hablamos de la migración inmóvil como un contexto, en tanto que es el resultado narrativo de una experiencia colectiva.

No obstante, si bien es cierto que parte sustancial de los cambios en las sociedades emisoras y de acogida no tendrían lugar si ciertos sujetos no hubiesen viajado, también resulta necesario destacar dos factores determinantes que en ocasiones ignoramos: (a) que difícilmente los proyectos migratorios son planificados individualmente, por lo que involucran a un colectivo que permanecerá en el lugar de origen, lo que obliga a destacar la importancia del siguiente punto, (b) las condiciones materiales e inmateriales que obligan y/o motivan la migración afectan al que se marcha, pero aun en mayor medida comprometen al que se queda, puesto que es este quien sigue afrontando las condiciones de vida, incluso aún cuando las remesas ayudan —o no— a contrarrestar las dificultades.

3. Algunas consideraciones metodológicas

Como hemos indicado anteriormente, esta ha sido una investigación de corte cualitativo, con finalidad exploratoria. La principal herramienta sobre la cual nos apoyamos fueron las entrevistas en profundidad, compuestas de preguntas abiertas, dirigidas a nuestros cinco informantes clave, seleccionados con base en las siguientes características: residir en Venezuela en el momento del contacto y que tuvieran familiares, amistades o parejas fuera del territorio. Los presentamos en la siguiente tabla:

Tabla 1. Informantes.

N.° de entrevista	*Pseudónimo*	*Código de entrevista*	*Lugar de residencia*	*Edad*	*Fecha de entrevista*
1	Carmen	Carmen, 2018-1	Caracas	57	27-12-2018
2		Carmen, 2020-2			1-1-2020
3	Mario	Mario, 2018-1	Caracas	27	29-12-2018
4		Mario, 2020-2			12-1-2020
5	Andreina	Andreina, 2020-1	Caracas	24	2-1-2020
6	Verónica	Verónica, 2018-1	Caracas	25	28-12-2018
7		Verónica, 2020-2			13-1-2020
8	Ignacio	Ignacio, 2020-1	San Cristóbal	27	15-1-2020

Como podemos ver, entrevistamos a tres personas con quienes volvimos establecer contacto un año después. Esto nos permitió obtener una perspectiva diacrónica sobre cómo el migrante inmóvil experimenta los cambios en los contextos de crisis y una diáspora ascendente de su entorno social (Caïs *et alii*, 2014). Y, finalmente, estos tres informantes iniciales nos proporcionaron contactos con otros migrantes inmóviles, para sumar un total de ocho entrevistas en profundidad realizadas a través de videollamadas de WhatsApp, Facebook y Skype o llamadas a sus números fijos. Ello dependió del acceso a internet o de la calidad del servicio de internet que cada informante presentó en el momento del contacto.

Por otro lado, debido a la lejanía física que el investigador presenta con respecto al referente empírico (territorio venezolano), se acudió a migrantes inmóviles previamente conocidos o referenciados por conocidos, motivo por el cual dichos perfiles no son tan heterogéneos como nos hubiese gustado, ya que todos viven en Caracas excepto Ignacio. En consecuencia, la mayoría de observaciones, análisis y conclusiones de este trabajo son reflejo de una realidad que responde a las condiciones materiales de la capital venezolana.

4. Presentes extraños: (in)movilidades y contingencias amenazadoras

Como bien acabamos de indicar, la migración inmóvil está atravesada por dos factores fundamentales: la diáspora y los tiempos de crisis. Y tomando esto en cuenta, evaluaremos cómo se traslada a los datos etnográficos facilitados por nuestros entrevistados, para así reflexionar cómo la migración inmóvil está determinada por las experiencias concretas de cada informante, al mismo tiempo en que debe ser entendido como un contexto y una narrativa colectiva.

Advertimos, pues, de que, de nuestros cinco informantes, solo uno se ha enfrentado al hecho de que miembros de su familia nuclear hayan emigrado. De hecho, el caso de Carmen es paradigmático para explicar las (in)movilidades, puesto que, de los ocho miembros de su círculo familiar, ella es la única que permanece en Venezuela. Su padre, su madre, sus dos hermanos, sus sobrinos y su hijo se han marchado del país. En el relato y descripción de su condición reconoce que su subsistencia depende de las remesas que su hijo le envía desde el exterior y que, sin la migración de este a España, le resultaría imposible mantener residencia en su lugar de origen. No obstante, junto con lo que ella describe como una inmovilidad voluntaria, señalando su permanencia en Venezuela como parte de una decisión meditada, existe otra dimensión clave relacionada con una serie de responsabilidades que la obligan a permanecer.

Debido a que todos los miembros de su familia viven en el exterior, es ella quien debe encargarse de los trámites burocráticos relacionados con documentos legales, ventas de inmuebles y demás recados que el resto de sus consanguíneos —por la lejanía física— no pueden asumir. Este tipo de observaciones han sido reconocidas por Diana Mata-Codesal (2016) cuando afirma que la existencia misma de la remesa es evidencia de la relación dialógica de los proyectos migratorios transnacionales: quien se marcha, a través del soporte económico, contribuye a la permanencia de otros, al mismo tiempo que quien permanece también contribuye a la movilización de quien se ha marchado.

Esto señala la interdependencia de permanecer y desplazarse como factores determinantes del proyecto migratorio colectivo, donde las in-

movilidades, ya sean voluntarias o involuntarias, tienen asociados una serie de compromisos que inevitablemente debilitan las capacidades de agencia, puesto que aquellas responsabilidades asociadas al rol que el migrante (in)móvil desempeña se consideran determinantes para la subsistencia del proyecto colectivo. En este punto es fundamental resaltar las diferencias de estos compromisos desde una perspectiva de género, que hacen visibles las experiencias de la migración inmóvil radicalmente diferentes, puesto que no solo constituye una determinante en el proyecto migratorio al influir en la decisión sobre cuándo, cómo, quién y a dónde moverse debido a las muy diversas responsabilidades asociadas al hecho de ser mujer (Mora, 2008), sino que también es una determinante en la decisión sobre cuándo, cómo, quién y bajo qué condiciones permanecer, en cuanto a los trabajos productivos y reproductivos que socialmente la mujer tiene la obligación de atender en el lugar de origen.

Ahora bien, es fundamental aclarar que la condición merecedora de migración inmóvil no está únicamente determinada por la inmovilidad de las personas frente a la familia transnacional, sino que también entran en juego otras redes de relaciones transnacionales que consideramos que tienen un peso destacado en la construcción social de la realidad de nuestros informantes. Como ya indicamos, de los cinco informantes, solo Carmen se encuentra afectada a nivel familiar por la diáspora, ya que el resto tiene a su núcleo familiar viviendo bajo el mismo techo o al menos en la misma ciudad. Por lo tanto, no podemos reducir la condición de migración inmóvil a las relaciones de parentesco, puesto que las redes sociales de nuestros informantes son mucho más amplias y, aunque en muchas ocasiones no son centrales en la explicación de las (in)movilidades, sí son relevantes desde el punto de vista de los informantes frente a los duelos a los que están sometidos. Así, si bien son cinco informantes que conviven con su familia nuclear, todos han declarado sentirse solos y aislados ante la emigración de la gran mayoría de sus amistades más próximas y entrañables, como también de sus miembros de familia extendida, vecinos, conocidos y compañeros de trabajo. Dicho esto, todos han llevado a cabo variadas estrategias para reemplazar la ausencia de quienes se han ido, no sin antes enfrentarse al reto continuo de conocer

nuevas personas, bajo el inminente riesgo de que estas eventualmente emigren, obligando a nuestros informantes a una reformulación incesante de su migración inmóvil.

Estos ejemplos nos ayudan a comprender que, a pesar de las particularidades en cómo se puede experimentar la migración inmóvil, esta debe ser entendida como un proceso y una narrativa colectiva, donde, así como existe un colectivo de connacionales en la diáspora cuyo discurso nos habla de una nostalgia frente al terruño, también se da el caso de colectivos en el lugar de origen que también desarrollan una narrativa frente al duelo de haber sido despojados de sus redes sociales, pero, sobre todo, por compartir un contexto marcado por los tiempos de crisis, incognoscibles para quien no lo padece, sobre lo cual queremos detenernos ahora.

Partimos, pues, de la observación etnográfica para afirmar que no hay aspecto de la vida cotidiana de nuestros informantes que no esté atravesado por la crisis compleja y multifactorial que atraviesa Venezuela. A las consecuencias de la crisis las llamaremos «contingencias amenazadoras», término tomado del autor Sergio Visacovsky (2019), para referirse a aquellos cambios convulsos, radicales y continuos, los cuales se deberán afrontar para garantizar la continuidad de la vida en contextos de profunda inestabilidad económica, social y política.

Una de las principales causas de las contingencias amenazadoras en Venezuela es la hiperinflación, cuyas cifras alcanzaron para el año 2018 el 1.698.488,2% (VOA Noticias, 2019), siendo uno de los valores inflacionarios más altos de la historia. Este indicador económico ha tenido múltiples consecuencias en la vida de los entrevistados. Nuestros informantes nos indican que para subsistir en estas condiciones económicas, o bien se debe contar con familiares en el exterior que continuamente envíen remesas, o bien se deben conseguir trabajos (formales e informales) cuya paga sea en alguna divisa que permita sortear los retos de la devaluación cotidiana de la moneda nacional. Independientemente del origen de los ingresos con los que los informantes subsistan, las dinámicas para dar valor de cambio a sus ingresos son las mismas, en tanto que las estrategias de subsistencia de nuestros informantes son similares.

La preparación logística previa en función de abastecerse de alimentos o de otros productos y servicios es determinante. Solo una planificación minuciosa permitirá saber qué lugares ofrecen los precios más económicos y qué compras resultarán las más estratégicas según sus necesidades del momento, lo cual es posible si se invierte tiempo elaborando rutas para explorar la ciudad, ver qué productos consiguen y adquirirlos para aprovechar la oportunidad. Los informantes utilizan esta estrategia para acceder a bienes de consumo excepcionales, como el recambio de una pieza para el coche, o para comprar productos tan cotidianos como una barra de pan, un kilo de harina de trigo, huevos o medicinas. En este contexto, el aprovisionamiento es una tarea de todos los días, sin excepción, y requiere de una logística compleja y funcional que implica contar con un capital social solidario consistente en compartir información sobre lugares con buenos precios e indicando los productos disponibles en ellos según el día y la hora. Esta logística debe contemplar también un factor esencial de la planificación: el tiempo. Invertir tiempo para abastecerse de elementos básicos para la subsistencia supone dejar a un lado otras actividades productivas, de ocio e incluso de descanso.

Debido a esta condición hiperinflacionaria, las dietas de los informantes han cambiado radicalmente, puesto que lo que se consuma dependerá de lo que se encuentre, así como también los alimentos serán elegidos no en función de sus gustos, sino de sacar el máximo provecho de sus capacidades nutricionales en relación con su costo. Por ello, las cotidianidades giran alrededor de pensar y repensar estrategias de cocción, aprovechamiento, cálculos matemáticos sobre componentes nutricionales de cada ingrediente y cómo puede dilatar sus efectos en el estómago. No obstante, esta ininterrumpida planificación puede verse afectada por otras contingencias amenazadoras, tales como la ausencia de servicios (luz, agua, gas, etc.), condición esencial para entender la vida en Venezuela. Los cortes de servicio eléctrico son hechos cotidianos[4] y producen grandes ansiedades

4 Los planes de racionamiento impuestos por el Estado implican que 18 millones de venezolanos estén sujetos a recortes de 3 a 10 horas en promedio de energía eléctrica al día (Carpio, 2019). Asimismo, no podemos olvidar mencionar los «apagones nacionales», como el de 7 de marzo de 2019, donde el Sistema Eléctrico Nacional colapsó, dejando sin suministro al país de manera ininterrumpida durante cinco días en algunas regiones, y alcanzando las dos semanas en otras.

frente a la duración de estos, ya que pueden alcanzar varios días continuos e incluso semanas, motivo por el cual la refrigeración y conservación de alimentos corre peligro, lo que significa que los intentos de anticiparse a su potencial amenaza pueden hacer aún más dramáticas las contingencias. De tal manera que la planificación a la que los migrantes inmóviles ponen tanto énfasis es una planificación estrictamente cortoplacista, continuada en el día a día y condicionada por la ansiedad que supone el riesgo de anticiparse a su potencial vulnerabilidad.

Pero la electricidad no es el único servicio que se suma a los fuertes regímenes de austeridad. El agua corriente[5] es otro servicio cuya ausencia supone un dramático interruptor de las cotidianidades. Los entrevistados comentan haber establecido reglas: los ahorros han sido invertidos en comprar tanques para almacenar agua dentro de los pisos; solo se baja la cisterna del inodoro si es estrictamente necesario; por no tener corriente de agua, hay que bañarse con cubetas, y, finalmente, cuando llega el agua, todos los miembros del hogar dejan sus actividades para asumir las labores que ayudarán a garantizar el suministro durante el tiempo que vuelva a durar su ausencia. Sin embargo, estas narraciones siguen siendo la ilustración de unas circunstancias privilegiadas de aquellos interlocutores que nos hablan desde la capital del país, puesto que quienes viven en otras ciudades y pueblos de Venezuela se enfrentan a situaciones de mayor vulnerabilidad, ya que pueden estar semanas o meses sin electricidad ni agua. Algunos denuncian pasar meses sin tener servicio de gas, ni siquiera a través de bombonas, y deben encender fogones en el patio de sus casas para poder cocinar, tal como indica Verónica (2020-2) que deben hacer sus abuelos, quienes viven en el occidente del país. Otros comentan haber dejado de tener servicio de telefonía fija, ya que robaron el cableado de la calle, o que las colas para obtener gasolina pueden durar días a menos que se cuente con capital suficiente para sobornar al funcionario de turno.

Las nociones de «trabajo asalariado» se han transformado bajo esta realidad. Algunos informantes, quienes mantienen sus antiguos puestos

5 Fueron solo 48 horas de agua corriente a la semana lo que la población venezolana recibió en promedio entre 2016 y 2017 según los planes de racionamiento del Ministerio del Poder Popular para Ecosocialismo y Agua (Rojas y Salomón, 2019).

de trabajo y no han optado por «resolver» con otros medios de ingresos con los cuales puedan acceder a dólares u otras monedas para subsistir, comentan que sus empleos se han convertido en protocolos ficticios. En primer lugar, porque el sueldo correspondido no garantiza la subsistencia de sus beneficiarios y es un secreto a voces que todos tienen que buscar otras alternativas no formales para obtener otros ingresos. Y, en segundo lugar, porque las condiciones a las que sus vidas están sometidas impiden el correcto funcionamiento de sus labores. Por ejemplo: es difícil exigir horarios de trabajos estrictos cuando la movilidad supone un gran problema al no haber gasolina (o largas colas que duran días para acceder a ella), o que la flota de autobuses urbanos se haya disminuido radicalmente por falta de recambios o por el alto coste de estos, o que las fallas eléctricas afecten el funcionamiento del transporte subterráneo. Por otro lado, labores esenciales que damos por supuestas en tiempos de «normalidad», como lavar ropa, lavar platos, cocinar, limpiar, leer, trabajar o transportarse, resultan tareas significativamente complicadas tanto en su realización como en su planificación, dado que las rutinas diarias quedan desestructuradas.

En este sentido, la ausencia de «normalidad», más allá de lo que esto pueda significar para cada ser humano y su lugar en el mundo, no es simplemente una referencia a «las comodidades materiales y a las satisfacciones que se poseen, sino el sentido legítimo de las expectativas que vienen con ellas» (Ferguson, en Bryant, 2019b: 72), de tal manera que la normalidad en su sentido normativo y simbólico nos refiere también a la construcción social de una realidad que deben resignificar en detrimento del futuro y de la continuidad de la vida. En este orden de ideas, las contingencias y su carácter azaroso se presentan en la vida de los migrantes móviles como acontecimientos repetitivos. Este escenario lleva a los informantes a hablar de sus condiciones de vida como críticas, o como tiempos «extraños» en los que les resulta imposible reconocer la magnitud de los acontecimientos que viven, puesto que la velocidad y continuidad de las calamidades resultan tan repetitivas que sus capacidades de adaptación a los cambios de sus entornos son cada vez más limitadas, tal como nuestra informante indica a continuación:

> El país que dejó mi hijo hace cinco meses ya no tiene nada ver. Ahora se lo tengo que describir porque él ya no entiende nada; porque estamos cambiando a una velocidad tremenda, porque es como una locomotora que nos está pasando por encima. ¿Qué voy a extrañar? Pues el mes pasado, porque esto ya cambió completamente: todo va muy rápido. Extraño el mes pasado, el antepasado (Carmen, 2018-1).

Esto quiere decir que, cuando las acciones para anteponerse al futuro como mecanismo que «sirve para aliviar la ansiedad y la incertidumbre, que normaliza el presente en la imaginación especulativa del futuro» (Bryant, 2019a: 43) son reducidas o suprimidas por las contingencias, la percepción del futuro de nuestros informantes queda anulada y la construcción social de sus realidades es invadida por la incertidumbre, la extrañeza y la inseguridad. Dicho escenario contribuye a que los migrantes inmóviles reconozcan la ruptura de su normalidad, tomando conciencia de la incertidumbre del presente, que en ocasiones puede interpretarse como una temporalidad «extraña» o «no familiar».

5. Procesos de desterritorialización en la migración inmóvil

Las reflexiones que a continuación queremos exponer se encuentran estrechamente vinculadas a las anteriores, ya que si antes discutimos sobre los impactos que las contingencias amenazadoras tuvieron en la construcción social de la realidad de nuestros informantes, ahora haremos lo mismo con respecto a los impactos percibidos en la producción social del espacio, señalando las transformaciones que sufren las relaciones construidas por el migrante inmóvil con su entorno, tanto físico (espacio público, ciudad) como social (comunitario, familiar, de amistades).

Los entrevistados, en este sentido, nos comentan que, al irse la gran mayoría de las personas con las que hacían vida social, concluyen que dicha realidad implica una ruptura con los lugares que frecuentaban y las actividades que solían realizar de manera cíclica como parte de sus dinámicas sociales. La consecuencia fue que aquel espacio frecuentado y convertido en territorio humano (García, 1976) sufriera una ruptura, puesto que los lugares y las formas específicas de interacción se disolvieron con

la partida de las personas que formaban parte de sus círculos sociales. Así pues, las prácticas ritualizadas que dotaban de sentido a sus lugares de origen y donde aún residen quedaron sin algunos de sus referentes socioculturales, lo que ha supuesto un cese en los usos y apropiaciones de los espacios antiguamente frecuentados.

Este cambio de dinámicas simultáneamente ha supuesto una mayor permanencia en los espacios domésticos y una clara evitación de habitar los espacios públicos, a los cuales solo se acude por necesidad, para llevar a cabo tareas de aprovisionamiento y laborales (para quienes no trabajen desde casa), y, por ende, reduciendo al mínimo las salidas por ocio. En este sentido, nuestros informantes justifican este fenómeno como un acto de autoprotección. Salir a la calle, entonces, es reconocido como un sinónimo de exponerse al inminente riesgo que representan las contingencias amenazadoras y sus expresiones en el espacio público, puesto que no pueden ejercer control alguno sobre lo que allí acontece y sobre cómo esto puede afectarles en su día a día. Nos referimos, por ejemplo, a no saber si se va a ir la luz y los semáforos dejarán de funcionar, tener alguna avería con el coche por caer en algún hueco y quedar desprotegido, no tener dinero para salir a tomar un café cuyo precio haya aumentado drásticamente, o no conseguir efectivo en los cajeros para pagar el pasaje del autobús o pagar la gasolina, en caso de que la encuentren. Todos ellos resultan escenarios «evitables» si las personas se mantienen en casa. Evidentemente, esto se encuentra estrechamente relacionado con las condiciones de vida que el migrante inmóvil enfrenta diariamente, en tanto que la satisfacción de necesidades ya representa en sí misma un reto. La renuncia a tener actividades de esparcimiento es más una consecuencia no negociable que una voluntad, y afecta con mayor intensidad a las mujeres, sobre quienes suelen recaer dichas responsabilidades y trabajos de cuidados. Así pues, este panorama donde la evitación del espacio público no es negociable debe ser entendido como el resultado determinado por los tiempos de crisis.

Sin embargo, la oportunidad de realizar entrevistas en 2018 y luego en 2020 nos ha permitido comprender mejor la manera en que la migración inmóvil construye relaciones con su entorno, puesto que la perspectiva

inicial de los informantes al asumir la reclusión dentro de los límites del espacio privado como una obligación cambia para la segunda oportunidad en que fueron entrevistados, expresando su rechazo al espacio público como una «elección personal». No obstante, en el marco de esta investigación entendemos estos cambios de percepción del entorno como una expresión de la normalización de las contingencias amenazadoras, entendiendo que este fenómeno también tiene una vinculación con la espacialidad y la proxemia, que de manera directa invisibiliza la pérdida de agencia y la capacidad de los migrantes inmóviles de ocupar y transformar los espacios centrales de la ciudad y que, finalmente, deriva en una reacción política expresada en la reclusión en el hogar, cuya adaptación hacia dicho panorama ha normalizado el paisaje de contingencias amenazadoras y ha llevado a la población a interpretar de manera diferente el acontecer de sus vidas y sus futuros. En consecuencia, se han dado nuevos usos al espacio público y nuevas actitudes frente a la ciudad, en los cuales subyace la aceptación y la normalización de la desposesión del derecho a la ciudad.

Por otro lado, los informantes, en el momento de concedernos entrevistas, hicieron un especial esfuerzo por detallar el país en que hoy viven, con la finalidad de hacernos entender que dicho lugar no tiene nada que ver con el país que alguna vez el investigador conoció y en el cual vivió hasta junio de 2017, previo a su emigración. De hecho, en términos generales, cuando se habla con personas que permanecen en Venezuela y se enteran de que su interlocutor ya no reside en el país, el trato cambia rotundamente, puesto que encaran al otro como un foráneo. Esto no se debe a que los migrantes inmóviles piensen que a pesar del poco tiempo que el migrante móvil lleva residiendo en el lugar de destino este haya adaptado de lleno unos nuevos modos de vida y tradiciones. Dicha actitud es el resultado de un esfuerzo por señalar que, a pesar de haber compartido un lugar común, de haber convivido durante años en un mismo espacio social y de identificarse bajo un mismo gentilicio, ya no se pertenece a la misma comunidad imaginada, puesto que ya no se comparten los mismos referentes del lugar de procedencia, en tanto que no se tiene en común la experiencia de vivir los tiempos de crisis y lo que ello im-

plica. Se asume, pues, que los imaginarios de quienes se han marchado son imaginarios de un pasado cristalizado y que, por tanto, responden a recuerdos de experiencias lejanas; a diferencia de lo que ocurre para los migrantes inmóviles, quienes experimentan las continuas transformaciones del lugar, sufren sus cambios y reconocen los nuevos referentes con los cuales se identifican —o no—. Y, como consecuencia, la idea del lugar de origen deja de ser compartida. No vivir en Venezuela imposibilita comprender cómo son realmente las renovadas rutinas de quienes allí están —y por extensión, los procesos de desterritorialización y reterritorialización que experimentan—, porque sus cotidianidades, sus contingencias y sus estrategias de adaptación son tan complejas que, aun explicándolas, difícilmente se podrían entender, y mucho menos comprender las consecuencias que esto acarrea en los procesos identitarios.

Es por ello que los informantes comentan tener que realizar preámbulos para contextualizar sus experiencias de vida cuando hablan con alguien que está fuera de Venezuela, o expresan sentirse *outsiders* de grupos de amigos cuyos miembros han emigrado. Señalizar las radicales diferencias entre el migrante inmóvil y el móvil surge de la necesidad de advertir que el país que conoció quien se ha marchado irremediablemente ha cambiado; aunque también sucede para el migrante inmóvil, puesto que los imaginarios que se construyen sobre la ciudad vivida quedan desactualizados constantemente por la realidad que transmuta debido al conflicto, lo que provoca cambios en las formas de relación entre los sujetos con el entorno. Esto podría indicar que quien permanece en Venezuela también posee imaginarios en que el «espacio vivido» no siempre están en sincronía con los «espacios percibidos y concebidos» (Lefebvre, 2013).

Ahora bien, cuando ocurre este rechazo hacia lo urbano, se generan como consecuencia la reclusión en el hogar de los migrantes inmóviles y la incapacidad de adaptar sus imaginarios urbanos dada la velocidad de las contingencias. La relación de los informantes con el entorno empieza a ser distante, tal como antes hemos mencionado que sucedía con las temporalidades. Dicho esto, veamos lo que nos indica nuestra informante Verónica:

> Entonces hay una gran extrañeza con lo que está afuera de la puerta de tu casa porque no es volver a lugares a los que dejé de ir, es volver a re-conocer lugares y pensar: «¿Cómo es posible que esto sea así ahora?». Y no es normal que las cosas cambien tan rápido y se deterioren tan rápido, no es normal que la gente deje de estar así tan rápidamente (Verónica, 2018-1).

Es decir, la «extrañeza» para el migrante inmóvil tiene lugar en ambas dimensiones: temporal y espacial. Esto se debe a que los lugares de vida colectiva empiezan a resultar ajenos, desiguales y alteran las rutinas, lo que nos permite señalar la desterritorialización que los informantes experimentan. Entonces, como hemos dicho anteriormente, si logramos pensar la desterritorialización sin el abandono físico del lugar, estaríamos haciendo referencia a la transformación simbólica del lugar y de los sistemas sociales que lo solían normativizar. Al mismo tiempo que hacemos referencia a la permanencia de sujetos sociales que, a pesar de estar localizados en un lugar en el mundo, no se sienten partícipes de este. Estamos hablando de seres humanos que, a pesar de ejercer «formas de pertenecer», no asumen en concordancia «formas de ser» (Levitt y Glick-Schiller, 2004), lo que en otras palabras quiere decir que los migrantes inmóviles pueden sufrir la pérdida de referentes culturales relacionados con el espacio donde se materializan sus prácticas cotidianas.

6. Adaptación y resistencia en la migración inmóvil

Para cerrar con el análisis de nuestra investigación, hemos querido aproximarnos a los posibles focos de resistencias frente a la migración inmóvil y a cómo estas iniciativas pueden cambiar las actitudes con las que se enfrentan los contextos de crisis.

El antropólogo Daniel Knight (2019), en su trabajo etnográfico sobre la crisis económica en Grecia, denominó con el término «austeridad estructural» las condiciones precarias a las que la población fue sometida durante más de ocho años, expandiendo una sensación de agotamiento en todas las generaciones y en todo el territorio. Tanto adultos mayores como jóvenes mantenían una actitud de rechazo hacia un futuro poco

prometedor como consecuencia de su cansancio frente a una realidad que no parecía mejorar. En este sentido, hablar de las contingencias amenazadoras en la migración inmóvil como parte de los retos cotidianos que deben enfrentar quienes permanecen en Venezuela es hacer referencia a unas condiciones de vida que durante más de siete años ha tenido que enfrentar la población ininterrumpidamente y sin solución aparente, a pesar de los múltiples acontecimientos sociales y confrontaciones políticas. Algunos de los testimonios que así lo demuestran:

> Es un país en emergencia, pero sin salvamento. Es que no hay para salvar a nadie, te tienes que salvar a ti mismo (Carmen, 2020-2).
>
> No hay un ente que te respalde, que te advierta que pueda ofrecerte protegerte ante los acontecimientos, pero bueno…, cosas que pasan y que no podemos controlar (Verónica, 2020-2).
>
> Sabemos que seguirán las tragedias, pero no tenemos cómo contenerlas, como tampoco tenemos a quién reclamarle (Mario, 2020-2).

Estas narraciones de nuestros informantes son parte de las muchas reclamaciones frente a su condición de migrantes inmóviles, en donde se refleja el «agotamiento estructural» que supone la vida en Venezuela, al mismo tiempo que este agotamiento está promovido por (1) la desesperanza de que los tiempos de crisis se transformen nuevamente en tiempos de normalidad y (2) por la pérdida de confianza en las clases políticas que ejercen el poder o que buscan ejercerlo.

Así pues, esta negativa de esperar cambios estructurales ha supuesto un cambio en las perspectivas y estrategias de resistencias en los migrantes inmóviles, ya que las personas tienen una visión mucho más pragmática frente a sus necesidades y de los nuevos mecanismos que deberán poner en práctica para satisfacerlas. En otras palabras, estas nuevas actitudes resultan más una intención premeditada de forjar otras nuevas normalidades desde la gestión individual o familiar y, en algunos casos, vecinal, partiendo de actos de adaptación a la contingencia, donde se asumen funciones individuales, acciones autogestionadas en la medida de sus posibilidades.

Ahora bien, este punto es interesante porque, a pesar de que no exista la posibilidad de acciones en el presente que garanticen al migrante inmóvil la anticipación del futuro, sí existen unas expectativas orientadas al porvenir que reflejan nuevas actitudes de «emancipación». Con esta categoría buscamos identificar el nuevo orden con el que se pretende inquirir una mayor autonomía frente a las figuras de autoridad (en este caso representada por el Estado nacional) y que permite un cierto empoderamiento de las personas —a nivel individual o colectivo— que hasta entonces habían estado subordinadas, ya sea simbólica y/o materialmente. Así pues, consideramos que esta transformación de las actitudes referidas en las narraciones de nuestros informantes visibiliza un viraje hacia su emancipación como punto de quiebre de las «potencialidades derrotadas» (Knight, 2019).

Si en algo hemos intentado hacer hincapié en este trabajo es en el gran esfuerzo que debe realizar el migrante inmóvil para lograr obtener recursos suficientes para garantizar satisfacer sus necesidades básicas. Adicionalmente, destacamos que los migrantes inmóviles buscan desarrollar iniciativas para anteponerse a las carencias donde la premisa es depender cada vez menos del Estado, puesto que se tienen como garantía su ineficiencia y la destrucción de los servicios bajo su potestad (electricidad, aguas servidas, gasolina, sanidad, movilidad, comunicaciones y telefonía, alimentación y seguridad, entre muchas otras). De manera consecuente con la desarticulación de los servicios por parte del Estado, la migración inmóvil se organiza en diferentes niveles (familiares, vecinales y, en algunos casos, comunales) para satisfacer sus múltiples necesidades. Por ejemplo: se compran generadores eléctricos, se contratan servicios de camiones cisterna regularmente para acceder al agua, se buscan alternativas para gestionar los residuos sólidos y, en algunos casos, se queman, se intentan adquirir medicamentos desde el exterior, se crean cooperativas vecinales para salvaguardar su seguridad, se contrata internet satelital, y se convocan ayudas económicas a través de GoFondMe para enfrentar gastos médicos, entre otras iniciativas. Con estas acciones concretas, se busca asumir la responsabilidad de servicios básicos y otros requerimientos como una forma de renunciar al control del poder polí-

tico y, así, consolidar su nivel de emancipación, que, al mismo tiempo, reduce la incertidumbre de tener o no tener (aleatoriamente) la garantía de un servicio necesario en las rutinas.

Estos ejemplos de iniciativas que se orientan a la creación de una comunidad autogestionada en paralelo a un Estado fallido, puede observarse, a diferentes niveles, que claramente se distingue la capacidad de agencia a partir de las posibilidades económicas que se tengan. Dicho esto, mitigar la ineficiencia del Estado asumiendo la responsabilidad individualmente no solo promueve la autoexplotación, sino que significa la renuncia sistemática a la lucha de ocupar escenarios centrales, mientras se disminuye el coste político de quienes dan continuidad a la crisis y se aumenta el coste social.

7. Conclusiones

A través del análisis etnográfico hemos observado cómo la diáspora y los contextos de crisis atraviesan a los migrantes móviles, haciéndolos experimentar complejas transformaciones en tiempo y espacio.

En tiempo, porque el flujo humano que va y viene —pero que sobre todo se va— obliga a quienes permanecen a reconfigurar constantemente sus redes sociales, al mismo tiempo en que los tiempos de crisis imponen rutinas y cotidianidades marcadas por las contingencias amenazadoras, cuyos esfuerzos para solventarlas, junto con condiciones económicas adversas y tiempos políticos de gran conflictividad, influyen sobremanera en una lectura de las construcciones sociales de sus realidades como «extrañas y poco familiares».

Algo similar ocurre en relación con el espacio. Cuando los informantes reflexionan sobre sus rutinas diarias, reconocen que sus vidas se encuentran enmarcadas por los límites del espacio íntimo y privado, puesto que el espacio público es reconocido como «extraño» a causa de la desterritorialización experimentada por la toma de conciencia de la ausencia de las relaciones sociales anteriormente localizadas y que hoy son transnacionales. Adicionalmente, la permanencia de los informantes en sus hogares también responde al esfuerzo invertido por mitigar las contingencias amenazadoras, situación que resta un tiempo de ocio y descanso, motivo

por el cual destacamos una progresiva desposesión del «derecho a la ciudad».

Ahora bien, a pesar de estos complejos y agresivos cambios que observamos en las rupturas de las cotidianidades y lo que suponen en la vida de los informantes las contingencias amenazadoras, nos permiten ver que, cuanto más fatalista se proyecta el futuro, es cuando —contra todo pronóstico— pueden surgir visiones emancipatorias de un futuro esperanzador. Con ello podemos decir que los cambios de actitudes emancipan y permiten un mayor rango de agencia en los migrantes inmóviles en función de nuevas estrategias de subsistencia, las cuales pueden ser familiares y/o comunitarias. Sin embargo, preocupa también que estas iniciativas mitiguen la responsabilidad que tiene el Estado de atender estas problemáticas, promuevan la autoexplotación y profundicen la desigualdad, ya que solo aquellos que tengan más recursos serán quienes tengan mayor capacidad de prescindir de los servicios ineficientes del Estado.

Dicho esto, esperamos haber contribuido con un registro antropológico sobre los procesos migratorios y de la vida acontecida en tiempos de crisis. Nuestra voluntad es que esta propuesta analítica sirva como ejercicio de abstracción para reconocer que la experiencia de migrar es un hecho complejo y multifactorial, bajo el propósito ulterior de desmitificar y contradecir la idea del «no migrante» como aquel individuo dejado atrás, descorporizado, pasivo, anónimo y dependiente del que se ha movido. Por el contrario, consideramos que hemos podido demostrar que quienes permanecen en Venezuela están inmersos en dinámicas tan complejas como quienes emigran a otros destinos, ya que, en esta decisión, o en esta inmovilidad involuntaria, también hay retos, proyectos, aspiraciones y estrategias para alcanzar objetivos de vida como parte de un incansable esfuerzo de decidir ser felices.

8. Bibliografía

ACNUR (2019). «Refugiados y migrantes de Venezuela superan los cuatro millones: ACNUR y OIM». Disponible en: <https://bit.ly/3kqU9ln> (consultado: 2-2-2020).

Blanco, C. (2000). *Las migraciones contemporáneas*. Madrid: Alianza.

Bryant, R. (2016). «On critical times: return, repetition, and the uncanny present». *History and Anthropology*, 27 (1), 19-31.

— (2019a). Chapter 1: Anticipation. En R. Bryant y D. Knight. *The Anthropology of the Future* (pp. 21-48). UK: Cambridge University Press.

— (2019b). Chapter 2: Expectation. En R. Bryant y d. Knight. *The Anthropology of the Future* (pp. 49-77). UK: Cambridge University Press. 49-77.

Caïs, J., Folguera, L. y Formoso, C. (2014). *Investigación cualitativa longitudinal*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Carpio, H. (2019). «Las horas oscuras.» Consultado el 27/09/2019. Prodavinci. Disponible en: <https://bit.ly/2TqjPme>

García, J. L. (1976). *Antropología del territorio*. Madrid: Taller de Ediciones Josefina Betancor.

Glick Schiller, N. y Salazar, N. (2013). «Regimes of mobility across the globe». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39 (2), 183-200.

Hannam, K., Sheller, M. y Urry, J. (2006). «Mobilities, Immobilities and Moorings». *Mobilities*, 1 (1), 1-22.

Knight, D. (2019). «Chapter 5: Hope». En R. Bryant y D. Knight. *The Anthropology of the Future* (pp. 131-157). UK: Cambridge University Press.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio.* Madrid: Capitán Swing.

Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004). «Perspectivas internacionales sobre la migración: conceptualizar la simultaneidad». *Migración y desarrollo*, 3, 60-91.

Mata-Codesal, M. (2016). *(In)movilidades en un pueblo del centro de México*. Cuernavaca: UNAM.

Merenson, S. (2015). «Del "exilio" a la "diáspora". Lenguajes y mediaciones en el proceso de diasporización uruguayo». *Horizontes Antropológicos*, 43, 211-238.

Mora, C. (2008). «Globalización, género y migraciones». *Revista Latinoamericana POLIS*, 20, 1-20.

R4V (s. f.). «Plataforma de Coordinación de Refugiados y Migrantes de Venezuela». Disponible en: <https://bit.ly/3ovclfY> (consultado: 26-10-2020).

Rojas, I. y Salomón, L. (2019). «Bachelet en Venezuela: hablan los especialistas en Derechos Humanos. Prodavinci». Disponible en: <https://bit.ly/2HH4dbE> (consultado: 11-11-2019).

Sassone, S. (2015). «Transnacionalismo, migración y territorios: aportes para la construcción de un modelo explicativo». En J. García, A. Mejías y J. Ortega (eds.). *Actas del VII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España*. S20/153-S20/163.

Suárez, L. (2008). «Lo transnacional y su aplicación a los estudios migratorios. Algunas consideraciones epistemológicas». En E. Santamarina (ed.). *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales* (pp. 55-79). Rubí: Anthropos.

Visacovski, S. (2019). «Futuros en el presente. Los estudios antropológicos de las situaciones de incertidumbre y esperanza». *Revista Publicar*, 26, 6-25.

VOA Noticias (2019). «Venezuela: inflación acumulada es de 2.674% en lo que va de 2019». Disponible en: <https://bit.ly/3kxcPA5> (consultado: 11-12-2019).

DE SUD A SUD: LA INFLUÈNCIA DE LA DONA AMAZIGA EN L'EDUCACIÓ INFORMAL DE LES FAMÍLIES, EL CAS DEL MUNICIPI DE TORTOSA (BAIX EBRE)

Ilene Glasser Martinez
Màster d'Antropologia Urbana, Migracions i Intervenció Social
iglassermartinez@gmail.com · https://orcid.org/0000-0001-6509-339X

Resum. Aquest article neix com a continuïtat i embranzida del treball final del Màster d'Antropologia Urbana, Migracions i Intervenció Social i té com a objectiu fer una síntesi de la feina etnogràfica feta durant els 15 mesos d'anàlisi del col·lectiu amazic del sud-est del Marroc present a Tortosa. Amb un enfocament clau en la tasca que desenvolupen les mares com a garants de la perpetuïtat de les tradicions en l'àmbit familiar. Des d'aquesta vessant, es fa una anàlisi teòrica en l'àmbit de l'antropologia cultural en un context migratori, amb l'anàlisi de l'etnografia realitzada tant en l'espai públic com en els espais privats. Un element essencial en aquest treball és la informació obtinguda a partir dels relats i les experiències reals de les persones entrevistades, a partir de les quals s'analitzen i es fonamenten les aportacions teòriques.

Paraules clau: educació informal; transmissió cultural; dona; amaziguitat; Tortosa.

From South to South: the Influence of Amazigh Women on the Informal Education of Families. The Case of Tortosa (Baix Ebre, Catalonia)

Abstract. This article is a continuation of a thesis written for the Master's Degree in Urban Anthropology, Migration and Social Intervention and synthesizes ethnographic work done over 15 months among the Amazigh community in Tortosa. The primary focus of the study is on the role of mothers as those who guard and ensure the perpetuation of traditions within the family. To examine this, the study undertakes a theoretical analysis of migration-related ethnography carried out in both public and private spaces in the field of cultural anthropology. An essential element of the work is the information obtained from the stories and real experiences of the interviewees, which in turn are related to the analysis of the theoretical contributions.

Keywords: informal education; cultural transmission; women; Amazigh community; Tortosa.

1. Introducció

Quan des del món de les ciències socials s'aborden els processos migratoris, sovint es donen per fet algunes dinàmiques, com si fossin reproduccions del que es feia en origen. Una d'aquestes és la transmissió cultural, la qual dona peu a pensar que els fills reprodueixen, més bé o més malament, la identitat que era pròpia dels seus pares. Un dels objectius d'aquest treball és posar en evidència que la transmissió no és una qüestió que es troba en disputa, que no s'aplica de manera automàtica, que es troba subjecta a condicionants diversos i que, com a conseqüència, provoca expressions identitàries que no sempre es reprodueixen en els paràmetres familiars.

Malgrat que des d'aquest àmbit és una qüestió àmpliament treballada, es continua debatent la manera d'abordar el significat de processos de transmissió i creació d'identitats, aplicant (encara) de manera extensiva —inclús entre els experts— el concepte de *segones generacions*, i no el de *fills de pares immigrants*, que, sense un origen migrant, suposadament conserven les tradicions, la llengua i (a vegades) la religiositat dels seus pares, i per la qual cosa sembla que acaben "heretant" la condició de migrant familiar.

L'estudi que emmarca aquest article pretén, a partir d'una anàlisi etnogràfica, fonamentar teòricament el procés evolutiu de la transmissió identitària i l'assumpció de rols en aquest sentit des del punt de vista matern, contextualitzat en la comunitat migrada amaziga del sud-est marroquí present al municipi de Tortosa (Baix Ebre). A partir d'una anàlisi contextual i demogràfica, es presenta l'evolució de la presència de la comunitat marroquina a Catalunya i com ha realitzat un procés clar d'assentament i deslocalització. La presència femenina en el mateix col·lectiu, a partir dels reagrupaments familiars als anys 2000, ha esdevingut un factor essencial en el canvi de perspectiva d'anàlisi de la representativitat de la comunitat; així, ha passat de considerar-se migració laboral masculina a comunitat migrada amb projectes familiars i d'estabilització al territori.

La qüestió identitària del col·lectiu passa per la seva definició, com a amazics i alhora marroquins, amb la reivindicació de diferenciar-se d'allò

que representa l'arabització. Tot i això, la religió (l'islam) ha esdevingut un element unificador entre àrabs i amazics, els quals comparteixen creences i festivitats religioses. En aquest sentit, les famílies amazigues del sud-est marroquí, les quals han estat centre del present estudi, conformen un espai familiar reconstruït amb una connexió i un retrobament constant amb l'origen, el qual busquen perpetuar i fer romandre a partir de la transmissió religiosa i cultural dels progenitors cap als seus fills i filles. Es planteja en aquest sentit la qüestió de la transmissió d'un bagatge cultural, d'una cultura que des de la perspectiva antropològica esdevé un subjecte que cal que sigui analitzat i com un element líquid, modificable i adaptable a cada membre que en forma part, tenint en compte els estímuls aliens al grup i que cada individu absorbeix del seu context (Camilleri, 1985).

L'eix transversal que s'emmarca en l'argumentari de la transmissió de valors i la prevalença d'allò que és incorporat des del país d'origen se centra en la figura femenina de la mare, ja que s'estableix una clara diferència entre quin és el paper que assumeix l'home (pare) i quin és el que té atorgat la dona (mare). Les dones amazigues que han d'exercir el paper de mare en un context social que els és desconegut es presenten com les principals responsables de la construcció identitària dels seus fills i filles, i han de fer front als equilibris que s'han de forjar entre la cultura i tradicions de l'origen i el projecte familiar i de vida en la societat catalana. A través de l'argumentari matern es presenta quins són els neguits i les preocupacions de les dones en relació amb la interacció dels fills i filles amb el context de rebuda, així com quina és la seva capacitat per poder "estar a l'alçada" d'allò que li requereix la societat majoritària.

S'exposa en els propers apartats el detall de la metodologia, la base empírica de la investigació, així com la recerca i anàlisi etnogràfica en el context comunitari de Tortosa.

2. Metodologia de treball

La recerca per a aquest article es fonamenta en un treball de camp que es troba encara obert, precedit pel treball final del màster d'Antropologia, Migracions i Intervenció Social i amb l'objectiu de ser una introducció en l'elaboració de la tesi doctoral en l'àmbit de les migracions. La feina etnogràfica realitzada fins al moment de l'elaboració d'aquest article s'ha desenvolupat partint de les premisses metodològiques (seguint les recomanacions de Taylor i Bogdan, 1984) d'una interacció no ofensiva en el camp, aprofitant la participació de la part investigadora en les classes de llengua que s'ofereixen al municipi de Tortosa; l'ús de tècniques d'investigació qualitativa, com l'entrevista en profunditat i l'observació participativa durant l'accés a espais privats i íntims de les persones entrevistades, i, finalment, un bon ús de les notes i registre de l'activitat observada.

Sobre la base de l'objecte principal de la investigació, es defineix el perfil de les persones que representen la part etnografiada; tenint en compte la voluntat d'analitzar la transmissió de valors culturals, morals i tradicionals de les mares migrades amazigues cap als fills i filles en un escenari descontextualitzat, s'ha seleccionat un perfil de dona adulta d'entre 35 i 55 anys, la qual ha format part d'un procés de reagrupament familiar. La zona d'origen de les persones informants és el sud-est marroquí i formen part de l'ètnia amaziga; a més, els anys d'emigració d'aquestes persones són entre el 2004 i el 2010, és a dir, totes fa més de deu anys que viuen a Catalunya.

A continuació es presenta un quadre resum de les persones entrevistades en el marc de la recerca:

Informant	Edat	Projecte migratori	Fills i filles	Ocupació	Observacions
Samira	37	Reagrupació familiar (2006)	23♂ (fillastre), 14♀, 13♀, 11♀, 8♀, 3♂	Cura de la llar i els fills.	En context familiar hi predomina l'idioma amazic. Parla el català, no sap ni l'àrab ni el castellà de manera fluida però els comprèn. No ha estat escolaritzada. Participa en l'àmbit comunitari i en les classes de català de l'Ajuntament. El marit treballa a fora, per la qual cosa passa temps sense l'acompanyament de l'home. Paper important de la religió en l'educació familiar.
Salima	43	Reagrupació familiar (2010)	18♂, 15♂, 8♀	Cura de la llar i els fills. Treballa fent tasques de neteja en altres llars, de manera irregular i temporal.	En context familiar hi predomina l'idioma amazic. Parla l'àrab i ha estat escolaritzada al Marroc. El català i el castellà els domina sense fluïdesa. Participa de manera activa en l'àmbit comunitari i en les classes de català de l'Ajuntament de Tortosa. Paper important de la religió en l'educació familiar.
Titrit	37	Reagrupació familiar (2008)	7♂, 9♂	Cura de la llar i els fills. Vol treballar però el seu marit considera que no és necessari.	En context familiar hi predomina l'idioma amazic i l'àrab. Parla en amazic amb els fills. El castellà i el català els domina sense fluïdesa. Ha estat escolaritzada al Marroc. Poc participativa en l'àmbit comunitari, actualment no acudeix a les classes. Presència de la religió en l'educació familiar, però no hi adopta un paper rellevant.

Informant	Edat	Projecte migratori	Fills i filles	Ocupació	Observacions
Abdel	52	Motius laborals (2004)	Marit de Titrit. 7♂, 9♂	Enginyer en multinacional tecnològica marroquina, representant d'associacions amazigues al Marroc.	En context familiar hi predomina l'idioma amazic i l'àrab. Parla l'àrab amb els seus fills, coneix el català i el castellà de manera fluida. Té estudis superiors i nivell cultural avançat. Presència gairebé escassa de la religió en l'educació familiar.
Tuda	53	Reagrupació familiar. (2007)	35♀, 30♀, 25♂, 23♀, 18♀. 5 nets.	Cura de la llar i els fills. Puntualment treballa d'ajudant de cuina en un restaurant de manera irregular.	En context familiar hi predomina l'idioma amazic. Poc domini de l'àrab, el català i el castellà. La filla (30) dona suport en l'entrevista i hi fa aportacions importants. Poc participativa en l'àmbit comunitari, actualment no acudeix a les classes. Presència dèbil de la religió en l'educació familiar.

El primer accés al camp es realitza a partir de les visites a les classes de llengua catalana organitzades per l'Ajuntament de Tortosa, per part de personal de l'Ajuntament i voluntàries. En aquest context, dos grups de dones reben classes de català, en horari de tarda, quan els fills i filles es troben a l'escola. La totalitat de les usuàries són procedents del Marroc i gairebé totes procedeixen del sud-est marroquí i són amazigues; de la mateixa manera, les dues voluntàries que exerceixen de professores també són dones, amazigues i del sud-est marroquí. Els grups es conformen per dones de diferents franges d'edat. Un grup el configuren dones d'edat més adulta (a partir de 40), amb un nivell més baix d'idioma a causa del seu analfabetisme. Són les primeres dones que van arribar a Tortosa amb els reagrupaments familiars a l'inici dels anys 2000, fet que les va fer trobar-se sense un sistema d'acollida establert i sense poder cobrir les necessitats que presentaven en relació amb la inclusió comunitària. L'altre grup el configuren dones més joves (entre 23 i 45), amb escolarització prèvia al Marroc, amb fills i filles d'edats més joves i que des de la seva arribada (més tardana que el primer grup) a Tortosa han tingut més opcions

d'aprenentatge i coneixement de l'entorn que les anteriors, la qual cosa fa que els resultats d'aprenentatge de la llengua esdevinguin més prematurs i satisfactoris, lligat alhora a l'augment de la presència d'aquestes dones en activitats laborals.

La totalitat de les entrevistes en profunditat s'han realitzat en els espais familiars privats, fet que ha esdevingut una oportunitat per observar i comprendre com és d'important la reproducció dels elements propis del context d'origen. Poder accedir a les llars ha permès observar dinàmiques i maneres de fer que es repeteixen al si comunitari de les famílies migrades del sud-est marroquí. S'ha decidit fer constar com a informant un dels marits de les dones entrevistades, tot i que de manera generalitzada els marits no han estat presents en els espais de conversa; no obstant això, en aquest cas l'home (Abdel) ha aportat qualitat a l'entrevista, en tant que representant de la identitat amaziga i ampli coneixedor de la socialització d'aquest col·lectiu tant al Marroc com a Catalunya. La seva presència a l'entrevista ha servit a la part investigadora, alhora, per observar i contraposar punts de vista entre la figura materna i paterna, pel que fa a l'educació informal dels fills i filles.

En aquest sentit, la investigació qualitativa ha volgut copsar la veu de cinc protagonistes, de les quals s'ha fet prevaldre la qualitat en els relats, per sobre de la quantitat. Les entrevistes realitzades s'han estructurat partint d'un guió, tot i que també s'han incorporat altres qüestions sorgides durant les converses. El guió plantejat segueix una línia cronològica i d'història de vida de la informant: la seva presentació personal i genealògica, la descripció del seu poble d'origen, el procés migratori familiar i les expectatives formades encara a l'origen. Tanmateix, es plantegen qüestions sobre el procés d'arribada a Catalunya i Tortosa, el procés d'assentament i l'assoliment de les expectatives inicials. Pel que fa a l'àmbit familiar, interessa conèixer com és l'organització domèstica, en relació amb els fills i filles, la tasca productora i reproductora, i alhora es busca trobar enclavaments de l'origen en el context català. Es tracta de comprendre a partir del relat de les dones la visió i responsabilitat que assumeixen, com a garants de la transmissió dels orígens i la dicotomia d'educar els fills en un context que no es considera el tradicional.

La intencionalitat de l'estudi ha estat obtenir les narracions fetes per les dones sobre les seves vides, la qual cosa ens permet comprendre millor la seva realitat i entendre la manera com es desenvolupen les pràctiques de transmissió cultural i religiosa.

3. La transmissió de la cultura i l'educació informal en un context migratori

En l'esfera familiar, la transmissió no conscient forma part de l'educació informal, pel que fa als valors, maneres de fer, tradicions i costums. Com a norma general, el traspàs d'hàbits comença a assimilar-se des de la infància, tenint en compte que en aquest procés no és més important allò que es vol transmetre sinó el que acaba sent transmès, amb independència del valor i efecte que això pugui provocar en els receptors. Tanmateix, la transmissió inconscient es considera una eina per fer prevaldre la cultura, però aquest propòsit es veu altament distorsionat quan es produeix i fluctua en un context que no és l'original i on conflueixen sistemes culturals diversos, plens d'impactes externs que creen nous escenaris i dificulten la puresa de la prevalença d'un únic sistema cultural. En aquest sentit, podem parlar de crisi en el model de socialització tradicional, a partir d'un procés migratori (Herrera Aragón, 2006).

L'educació formal i la informal juguen un paper clau per al funcionament dels col·lectius, per tal que el sistema cultural es mantingui de manera generacional, malgrat l'aparició de nous contexts socials que reformulen els canals de transmissió i les formes en què aquests valors són transmesos (Spindler, 1987). En una comunitat en transformació cultural, la por de menystenir i pervertir l'essència de les tradicions religioses o morals de la comunitat fa que es creïn mecanismes de control i pressió per part dels mateixos membres, els quals, sense ser reconeguts formalment, són presents a l'àmbit familiar.

Tenint en compte el factor contextual que implica estar en la societat en condició de minoria, davant el seu col·lectiu i davant la societat catalana, la transmissió i el treball d'educació informal de les famílies d'origen migrant té un paper clau en la construcció identitària del nucli familiar i

el seu posicionament davant del seu col·lectiu i davant la societat catalana. En assumir la tasca de transmetre uns valors heretats, a vegades (no sempre) s'és conscient del desajust que pot incloure aquesta transmissió en un escenari descontextualitzat i amb múltiples interaccions del context social on viuen. Sense deixar de mantenir inherents els valors i les tradicions basats en la cultura familiar del país d'origen, la qual està marcada i redefinida pel procés migratori i es mostra amb una clara expressió de nostàlgia, les famílies han d'assumir nous codis de conducta amb què els seus fills i filles també se senten identificats amb l'objectiu d'aconseguir un equilibri en l'educació familiar (Pàmies, 2006).

En un primer moment, el paper dels progenitors és clau en la definició identitària dels fills i filles; no obstant això, la pressió que s'exerceix des del context de la societat catalana (a través de la socialització educativa que reben), i també de la societat d'origen (que actua com a referència d'una identitat idealitzada), dificulten i determinen com s'acaben modelant les identitats pròpies dels fills i filles.

En el context de les famílies migrades tradicionals, de principal interès en aquest estudi, les dones migrades (reagrupades) que han d'exercir el seu paper de mare en un context social descontextualitzat al propi, acostumen a ser les principals responsables de l'educació informal i transmissió cultural a la família. A diferència d'altres col·lectius migrants, la marroquina pot definir-se com una migració generitzada (Gregorio Gil, 2013), tenint en compte que en la societat d'origen el sistema de gènere representa el màxim organitzador de molts àmbits de la vida i es reprodueix gairebé de la mateixa manera en el seu assentament a Catalunya. Generalment, les primeres dones arribades a Catalunya a partir dels reagrupaments familiars van mantindre lligams molt estrets amb els seus països d'origen, cosa que provocà l'establiment d'espais transnacionals interessants i complexos. Les dones marroquines mantenen una certa mobilitat transnacional, per tal com continuen sent les responsables de la cura dels pares al Marroc, cosa que les fa renunciar a les possibilitats laborals a les quals podrien aspirar en territori europeu, i assumeixen el paper reproductiu i de cura que ja predominava a l'origen (Montoro-Gurich, 2017). A través del treball de camp realitzat i de les anàlisis

de diferents autores (Lamrabet *et alii*, 2020), podem explicar que aquest fenomen no es detecta de la mateixa manera amb les mares més joves, les quals han realitzat el procés migratori en una època més tardana i en un context social molt més global. Les mares més joves tenen present la perpetuïtat i importància de les tradicions, però alhora cerquen espais de reivindicació femenina en àmbits com el laboral o l'acadèmic.

En clau d'educació informal intrafamiliar i de la perpetuïtat dels trets culturals d'origen, les famílies amazigues, en aquest context familiar transnacional, han de combatre, a més, amb l'homogeneïtzació del col·lectiu, ja que tots els marroquins són considerats àrabs i l'amaziguitat queda relegada a un tret cultural secundari. Per aquest motiu, l'ús vehicular de la llengua amaziga a la família, la festivitat de les dates i esdeveniments propis i la reivindicació identitària formen part de la tasca transmissora principalment en mans de les mares, les quals es diferencien clarament de les dones àrabs. La dona amaziga reprodueix el rol de *tamghart* ('cap de família' en amazic), que és present a l'origen i es mostra principalment a l'esfera privada i en el context comunitari; en aquest sentit, l'anàlisi del paper de les dones migrades amazigues no s'entén sense tenir en compte la seva ruralitat i percepció de la vida tradicional. Les representacions i la simbologia formen part de la cultura, sobretot la significació que adopten en un context concret, tenint en compte que volen transmetre valors col·lectius que són compartits i a partir dels quals es crearà una imatge i definició d'un grup. Per aquest motiu, davant d'estratègies discursives i pràctiques socials que volen anul·lar la capacitat de garants de la tradició de les dones, creen representacions culturals subversives, com a instruments de resistència contra la subalternitat i el reconeixement identitari (Nash, 2006).

4. Evolució de la comunitat marroquina a Catalunya

Els primers migrants d'origen marroquí arribaren a Catalunya als anys setanta, en un context polític encara marcat i condicionat pels últims anys del franquisme. Catalunya era considerada territori de trànsit migratori cap a altres països europeus com França, tot i que, a causa del tancament de fronteres com a conseqüència de la crisi econòmica del principi de la dècada dels setanta, Barcelona es va convertir en lloc d'arribada

i assentament de milers de marroquins que més tard van traslladar-se a municipis de la perifèria com Santa Coloma de Gramenet i l'Hospitalet de Llobregat, on es trobaven les principals indústries i oportunitats laborals. A partir dels anys noranta, les persones nouvingudes ja no es dirigien a Barcelona, sinó a altres destinacions del territori català.

Els marroquins han estat i són el col·lectiu d'estrangers més àmpliament representat en la societat catalana des dels anys vuitanta-noranta i fins avui. L'any 2020 consta un total de 238.003 persones amb nacionalitat marroquina residint a Catalunya (INE, 2021).[1] La feminització del col·lectiu es produeix a partir de l'any 2004 amb un increment exponencial de la presència de les dones en les xifres estadístiques, a causa del retrobament de les famílies que s'havien separat amb el viatge incipient de l'home sol, així com dels nous matrimonis que van esdevenir en context migratori.

De la mateixa manera, ja des dels anys setanta es té constància d'un nombre important d'amazics a Catalunya, els quals provenien de la zona nord del Marroc, el Rif i de la zona del sud-est, a les muntanyes de l'Atles, sobretot de la regió del Drâa-Tafilalet. Els amazics del nord es van desplaçar majoritàriament a municipis de les comarques de l'Empordà, Osona i el Maresme, mentre que els del sud-est van assentar-se a municipis del Baix Llobregat, com Santa Coloma de Gramenet o Cornellà, i a la comarca del Baix Ebre, amb Tortosa com a principal destinació (Aixelà, 2013).

Continuant l'anàlisi del col·lectiu i focalitzant-lo a la comarca del Baix Ebre, ens trobem amb la capital, Tortosa, considerada el principal eix social de l'extrem sud de Catalunya. La població de Tortosa entre els anys 2000 i 2009 va experimentar un increment del 22%, relacionat directament per la contribució de la població estrangera (Eixarch, 2013). L'any 2020 es troben censats a Tortosa 2.163 marroquins, d'un total de 33.439 persones (IDESCAT, 2021).[2] La presència de persones d'origen marroquí va fer canviar el paisatge demogràfic del municipi, sobretot quan es conformaren les primeres famílies i per part del col·lectiu van reivindicar-se espais propis de representació, com els espais de culte.

1 INE. Estadística del Padrón Continuo. URL: <https://www.ine.es/jaxi/Datos.htm?path=/t20/e245/p08/l0/&file=03005.px#!tabs-tabla> (consulta: 2 de març de 2021).

2 IDESCAT. Població estrangera, per municipis, 2020. URL: <https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?b=7&geo=prov:43&nac=d228> (consulta: març de 2021).

4.1 Representativitat i socialització en l'àmbit comunitari

Es considera que l'espai social que ocupen les persones migrades en la societat de rebuda representa l'estat i evolució que els col·lectius han adaptat en relació amb el seu assentament al lloc de destinació. El paper de comunitat sorgeix a partir de l'exclusió entre col·lectius, producte de la desigualtat que es crea pels diferents actors del conjunt de la ciutadania; arran d'aquestes desigualtats naixen estratègies de superació i, en conseqüència, la necessitat de comunitat. Aquests elements beneficien i fomenten el consolidament i assentament de comunitats que representen una minoria. Tanmateix, una forma de valor social que representen majoritàriament les comunitats de persones migrades és la religiositat com a instrument d'inserció i com a conseqüència de l'experiència d'exclusió, a partir de la qual es construiran espais on s'identifiqui la seva identitat moral o religiosa d'origen.

Jordi Moreras (2009*b*) fa una anàlisi sobre l'associacionisme i la representació del col·lectiu marroquí, que es presenta des de tres dimensions diferenciades: en relació amb la societat catalana, en relació amb el col·lectiu de referència i també des de la societat d'origen. El fet que els col·lectius de migrants presentin estructures organitzades visibles permet a la societat de rebuda considerar-los com a tals i capacitats per cobrir les seves necessitats individuals i col·lectives.

L'associacionisme magrebí a Catalunya s'ha relacionat partint de la transmissió de la religió, la cultura i la tradició, motius pels quals ha estat criticada i comparada amb altres col·lectius migrants, que tenien com a aspiracions associatives ser representants de participació política o institucional (Moreras, 2009*b*). Els marroquins a Catalunya es veuen representats per una llengua, tradicions i religió allunyades de la societat occidental, la qual els desconeix i els identifica a partir de judicis de valor i coneixements superficials.

Els actors i les representacions de la comunitat marroquina a Catalunya han evolucionat de la mà de les noves generacions; en l'actualitat s'ha adoptat una forma de representació que té a veure amb la seva expansió territorial i assentament definitiu, de la mateixa manera que s'hi ha multiplicat les temàtiques en les bases d'aquestes entitats, amb la creació

de les primeres associacions de dones marroquines o sobre la base de la reivindicació de la identitat amaziga. No obstant això, un tret que continua caracteritzant l'associacionisme marroquí és la perpetuïtat del factor religiós com a eix temàtic i vehicular del col·lectiu, i pren la mesquita i l'oratori com a principal instrument de representació.

A Tortosa, la representació del col·lectiu va construir-se en un primer moment al voltant de l'oratori, on la majoria d'homes s'hi trobava i on es realitzava també l'acompanyament en tràmits burocràtics i documentals, per la qual cosa n'assumia la funció de punt de trobada religiós-comunitari.

4.2 Els amazics del sud-est marroquí. Presència al municipi de Tortosa

La comunitat originària del Marroc i les famílies que s'han creat en aquesta esfera comunitària a Catalunya són un exemple de context migrant permanent en el temps, que, tot i haver fet un procés clar d'assentament, continua traspassant en herència la condició de marroquí o migrant als fills i filles que han nascut o crescut fora del Marroc. A més, són també un exemple de col·lectiu nacional amb una heterogeneïtat ètnica interna, amb una (àmplia) minoria de persones amazigues que es diferencien de la majoria àrab.

Quan parlem de marroquins no acostumem a especificar si són amazics o són àrabs, tot i que entre ells hi ha diferències tan transcendents com la llengua: els uns parlen l'amazic i els altres parlen el *darija* (la variant dialectal marroquí de l'àrab). És summament descriptiu aquest detall lingüístic, ja que hi ha persones que viuen a Catalunya o hi han nascut i que se'ls classifica com a àrabs-marroquins, els quals no comprenen la llengua àrab, ni s'hi identifiquen. Els amazics, tot i ser un col·lectiu àmpliament extens al territori català, representen la minoria d'una minoria, de la mateixa manera que ho fan al país d'origen.

La Tamazgha dona nom a la terra poblada per persones amazigues al nord de l'Àfrica, que comprèn des de les illes Canàries fins a l'oasi de Siwa, a Egipte, i des del Mediterrani fins al Sahel i passa per països com Marroc, Algèria, Líbia, Egipte i Mali. La història amaziga es remet a l'antiguitat més profunda, la qual se la pot considerar autòctona del nord d'Àfrica, ja que es tenen registres de pobles amb un substrat cultural comú sobre-

tot des del punt de vista lingüístic. Al llarg de la història han patit la invisibilització i la reivindicació d'espais propis i es fa referència a l'època postcolonial com al renaixement de la cultura amaziga a països com el Marroc i Algèria. Als anys vuitanta es van produir manifestacions amb més força en contra de la repressió a la llengua i cultura amazigues, ja que la descolonització no va ser motiu perquè els amazics continuessin estant sotmesos a l'arabització i la islamització (Castellanos i Akioud, 2007), si bé no és fins l'any 2012 quan el Marroc ha reconegut la oficialitat de la llengua amaziga al país.

Les persones amazigues han representat a Catalunya una àmplia proporció del total de marroquins al territori. No existeixen dades estadístiques del nombre d'amazics a Catalunya; no obstant això, a partir de l'anàlisi de les zones de procedència dels migrants marroquins a Catalunya, es considera que entre un 50% i un 80% són provinents de les zones amazigòfones. D'aquesta manera, diversos autors i acadèmics han considerat que la llengua amaziga podria ser la tercera més parlada a Catalunya, després del català i el castellà (Barrieras, 2013; Castellanos i Akioud, 2013).

Existeixen entitats reconegudes en l'àmbit autonòmic com la Casa Amaziga de Catalunya que han impulsat múltiples projectes pel reconeixement i l'ensenyament de l'amazic, com per exemple espais d'aprenentatge, celebracions de festivitats pròpies i l'emissió d'informatius a Barcelona TV en llengua amaziga, entre els anys 2002 i 2012.[3]

Tot i no disposar de dades estadístiques concretes, els marroquins de Tortosa provenen majoritàriament de la regió Drâa-Tafilalet, amb Tinghir com a principal província de sortida i la resta de províncies de la regió: Errachidia, Zagora o Ouarzazate (López Garcia i Berriane, 2004). Es tracta d'una zona principalment rural, situada al sud-est marroquí, on gairebé la totalitat dels habitants són amazics i no àrabs, amb tradicions i llengua pròpies. La regió, segons les últimes dades, representava l'índex de pobresa més alt del país i centrava l'activitat econòmica en l'agricultura i el turisme. La taxa de continuïtat en els estudis continua sent baixa (ha millorat els últims anys), sobretot en les dones, on la necessitat de

3 Enllaç als continguts: <https://beteve.cat/general/info-amazic-taixelhit-64/> (consulta: març de 2021).

seguir les dinàmiques establertes per la comunitat basades en l'educació informal i les tradicions tribals continua tenint un pes molt important.[4]

Les ciutats del sud-est marroquí van representar llocs de trobada de diferents comunitats ètniques, i per això s'hi troben encreuaments ètnics i lingüístics molt característics. La població està representada per nombrosos grups tribals, majoritàriament amazics, que alhora es deriven en diverses subtribus disperses per tot el territori. Encara avui hi trobem trets característics que identifiquen les diferents comunitats tribals, com el nomadisme d'algunes, la prevalença del dret consuetudinari en l'organització comunitària o la vestimenta i forma d'expressió de les dones (Delon, 2018).

A Tortosa la comunitat estrangera la conformava des dels anys noranta una majoria marroquina, principalment homes, i l'any 2001 es va crear el primer oratori de la ciutat, ubicat al nucli històric. Es tractava d'un local de petites dimensions que dificultava la pràctica religiosa per a tots els fidels i que els obligava en dies de gran afluència a realitzar les pregàries al carrer, i això va provocar confrontacions entre els veïns i restauradors de la zona. Després de llargues disputes i negociacions, l'any 2014 s'inaugurà la nova mesquita dirigida i gestionada per l'Associació Al Fath, conformada per persones amazigues, la qual va resultar el principal centre de culte del Baix Ebre.

A Tortosa, en l'àmbit associatiu, s'hi van crear nombroses entitats i agrupacions relacionades amb la cultura marroquina i el col·lectiu amazic, algunes directament relacionades amb l'ens religiós i d'altres com el Grup de Joves Amazics i Amazigues de Tortosa o entitats esportives de joves amazics, com l'Athletic Club Atlas Tortosa.

Malgrat tot aquest històric de representativitat, la realitat actual fa visible el col·lectiu principalment a través dels comerços i la seva presència a l'espai públic. Trobem establiments com carnisseries, cafeteries, perruqueries i tallers mecànics que són regentats per persones amazigues. Al municipi hi ha zones específiques on es troben els homes, com són els bancs i places propers a aquests comerços; alhora hi ha espais on podem trobar les dones, com parcs infantils o vies de passeig. No obstant això, l'espai de trobada feminitzat continua sent l'espai privat a les llars.

4 Dades de la Initiative Nationale de Développement Humain (INDH), del govern marroquí.. URL: <http://www.indh.ma/> (consulta: març de 2021).

5. Les dones amazigues, paper i representació dins i fora de la llar

Es considera la figura materna com la principal i més important pel que fa a la transmissió dels valors culturals, en les comunitats rurals, com les del sud-est marroquí; comunament al llarg de la història la dona ha d'adoptar el rol de cap de la família, tal com s'ha mencionat anteriorment, tenint en compte que els homes abandonaven la llar per motius laborals i econòmics, i es traslladaven primer a les zones urbanes del país i posteriorment viatjaven cap a Europa (López Garcia-Berriane, 2004). La dona, per tant, fou l'encarregada de tota la gestió de l'àmbit privat de la família: l'economia familiar, l'organització domèstica i d'autoabastiment, l'educació dels fills i filles i, a més, la transmissió de tots els valors morals-religiosos propis de la comunitat i de la família.

En el context d'origen, la tasca de la transmissió podia considerar-se en bona part garantida i refermada, ja que existeix un clar acompanyament comunitari. A més, l'educació formal (l'escola basada en un ensenyament tradicional) es fonamenta en els mateixos trets culturals i religiosos, així com reprodueixen i ensenyen les maneres de fer de la comunitat. Aquests fets provoquen que el conjunt dels diferents escenaris comunitaris vagin en sintonia pel que fa a la conformació identitària de les persones i al sentiment de pertinença. Malgrat el paper que adopten les dones com a cap de les famílies, la seva presència es veu reduïda de manera generalitzada a l'àmbit privat. En un context migratori, la dona (que ha realitzat un procés de reagrupació) havia d'adoptar la representació de l'imaginari d'origen respecte a les societats occidentals, i havia d'assumir la tasca matrilineal de la transmissió cultural en forma de valors, com a responsable i garant de la perpetuïtat cultural.

La qualitat de la transmissió dels valors morals, religiosos i culturals es veurà compromesa i haurà de lidiar amb interferències i situacions descontextualitzades, marcades principalment per la societat d'acollida. Les dones veuen en el procés migratori un projecte familiar obert, el qual acabaria amb el retorn als orígens, tot i que en la majoria dels casos no s'expressi la voluntat de retorn. La divisió sexual del treball es veu clarament redefinida en les famílies migrades d'origen marroquí, on l'home

assumeix la part productora de la feina i la dona la part considerada reproductora, amb la principal tasca d'educar i fer créixer els fills, tot i que d'una manera clara contribueixen a les necessitats de la família d'una manera similar a les que són executades pels homes (Ramírez Fernández, 1998).

Tanmateix, en el nostre context d'anàlisi és determinant l'etnicitat de les famílies, com a dones amazigues amb un coneixement (generalment) bàsic o pràcticament nul de la llengua àrab, ja que l'amazic la llengua vehicular en l'educació i la vida familiar. Això fa que es trobin triplement minoritzades, pel fet de ser dones, migrades i amazigues.

Les dones amazigues que es presenten en aquest estudi es configuren com a mares de família, ja que van realitzar un projecte migratori familiar clarament definit pel viatge de l'home primer i l'assentament posterior, i el retrobament amb la dona i un o algun dels fills (si n'era el cas) al cap de pocs anys. La descripció de les primeres dones migrades és la d'una dona confiada i responsable del projecte familiar, que assumeix el paper de garant de la tradició i trasllada, de forma metafòrica, en el viatge migratori tot allò que representa la identitat pròpia. La presència femenina comença a ser visible en l'entorn comunitari dels municipis en el moment que els fills assoleixen l'edat escolar, situació que els fa adoptar mecanismes per tal de comprendre nous espais de convivència que interferiran en la seva tasca educativa informal a les llars. En aquest sentit, un dels objectius més remarcables d'aquest estudi ha estat conèixer i saber de primera mà quins han estat aquests mecanismes apresos per les mateixes dones, com a garants de la transmissió, i quins neguits han anat lligats a mantindre la qualitat i eficàcia del seu paper.

L'etnografia realitzada a través de les entrevistes ha servit per conèixer i aprofundir en els aspectes teòrics remarcats fins ara. La totalitat de les trobades s'han realitzat en l'espai privat familiar, fet que ha permès observar i poder desxifrar amb més cura els trets identitaris que es mantenen de l'origen. Les llars disposen com a mínim de quatre cambres; les cuines es troben separades de les sales d'estar i a totes hi ha un lloc reservat per al forn tradicional, portat des del poble i en el qual es forneja cada dia el pa. Totes disposen de *tajines* (recipient de fang per a cuinar) per a l'elaboració dels menjars i de *cuscusera* (per a l'elaboració del cus-cus).

A la sala d'estar, els sofàs són alhora cadires i una taula rodona baixa és la taula principal, que es troba rodejada pel sofà (en forma de U) i on es realitzen la totalitat dels àpats. Els sofàs segueixen l'estil marroquí, majoritàriament exportats, tot i que actualment ja es poden comprar a Catalunya. A la sala d'estar s'hi accedeix sense sabates, ja que estan entapissats amb catifes, importades. Com a ornamentació hi trobem quadres i pintures de paisatges del Marroc, així com quadres religiosos amb *hadits* (dites del profeta Mahoma) i fragments de l'Alcorà. De manera generalitzada no acostuma a haver-hi fotografies familiars exposades.

La representació de la *musulmanitat* en l'entorn familiar és un dels temes analitzats a partir de les converses amb les dones entrevistades. Parlem d'un islam heretat culturalment, el qual s'allunya de grans i profundes reflexions eticomorals i que centra el discurs en un valor social, usat com a instrument d'inserció (Lacomba, 2001). Les informants expliquen que han viscut la religiositat en forma de tradicions i costums, com la celebració de les festes del sacrifici o les cerimònies, però reconeixen (sobretot les d'edat més avançada) que anys enrere seguien costums considerades tribals i que ara havien deixat de practicar per considerar-se fora dels cànons religiosos, com per exemple els tatuatges que lluïen les dones amazigues de manera habitual i que la religió no els permet.

> Les dones amazigues tenien tatuatges abans. Per què l'has tret?
>
> No vull... diuen que és *haram* [pecat].
>
> I l'has tret...
>
> Sí, a Tortosa, encara es veu una mica. Això abans no passava res i ara... Abans és obligatori, la xiqueta 8 o 9 anys ho han de ficar, diuen que si no ho fiques tindràs la cara de home... la barba... tonteries. Tenia 9 anys, li van dir que si no la volia... perquè fa mal. Se fa amb la cendra del foc... después te piquen... amb una agulla... Después agafen una herba verda, la piquen i después... per agafar el color verd. (Entrevista a Tuda i la seva filla, 2020.)

De la mateixa manera, alguns dels fills i filles de les entrevistades van o han anat a la mesquita a rebre lliçons religioses, pel fet de considerar-se una pràctica que forma part del compromís amb la comunitat. Les dones, en aquest sentit, reconeixen tenir un coneixement bàsic de la lectura

religiosa, ja que la majoria no domina l'àrab (parlen l'amazic) i, per tant, només realitzen una pràctica i transmissió oral de la religió.

> Parles àrab?
>
> Una mica, sí... *sé àrab, quan parlen l'entenc*... com català. [*Riu.*] (Entrevista a Tuda i la seva filla, 2020.)

La manera com es transmet la importància de la pràctica religiosa ens porta a pensar en la qüestió de la tradicionalitat i herència d'aquesta pràctica; per exemple, l'ús del mocador (*hijab*), com a element de discussió dintre i fora de la comunitat musulmana, representa un element no tan rellevant dintre de l'entorn familiar, qüestió que ens és desconeguda:

> La germana ho porta?
>
> La menuda? No... [*Riu.*] No ho pensa portar mai. Jo també a vegades no el porto.
>
> No és una qüestió que preocupi, oi?
>
> No, jo sempre el porto, si fa calor dins de casa. És una costum... no passa res, si no hi ha homes no passa res.
>
> Què penses que la menuda no s'ho vulgui ficar?
>
> No passa res... [*Riu.*] Què canvia si portes el mocador o no? No canvia res, per a mi no... Si ella està tranquil·la, no passa res. (Entrevista a Tuda la seva filla, 2020.)

La idea de socialització dels fills i filles amb l'entorn no comunitari es conforma sobre la base del desconeixement, per la qual cosa acostuma a generar-se un rebuig i omissió cap a les relacions personals d'aquests amb persones de fora de la comunitat. L'educació reglada, en aquest sentit, suposa una gran oportunitat per a ells; no obstant això, resulta també un factor desequilibrant en l'educació informal de la família, les quals hauran de coexistir en espais de socialització molt diferents. La crítica exogàmica suposa per a les mares un qüestionament continuat de la seva posició en la societat d'acollida, la qual cosa provoca distanciament i retrocés en la voluntat de voler incloure-s'hi.

Hi ha metges que s'enfaden quan vas amb el marit també?

> Sí... diuen "per què no vens sola?". [*Riu avergonyida.*] S'enfaden. [...] *¡Muchos son así, pero a mí no me importa! [Riu.*] Alguns pregunten per què vas així, per què tens tants fills... però a mi no m'importa, si jo no faig alguna cosa mala... pues no m'importa. (Entrevista a Samira, 2020.)

En el moment de l'adolescència i la joventut és quan aquests dos espais de convivència poden arribar a confrontar i, per tant, és quan la mare ha d'assumir la responsabilitat de fer prevaldre els valors tradicionals i originals de la família, sense deixar que el seu fill o filla formi part del context social on viu. El fet que esdevinguin relacions afectives o sentimentals home-dona fora de la comunitat és una qüestió que les amoïna, sempre al·legant la desconfiança i el neguit d'allunyar-se del que és tradicional i alhora es relaciona amb l'avergonyiment i els judicis de valor que es realitzen en l'entorn de la comunitat.

Per què creus que és difícil quan és adolescent?

> Ell vol sortir per la nit... però nosaltres tenim por de quan surten per la nit, perquè és difícil, però així estava alguns anyets i ja està! Ja està passat. (Entrevista a Samira, 2020.)

Per què penses que passa? L'educació aquí és diferent?

> Sí, ella fa lo que veu a fora... les amigues... només té amigues espanyoles. No està malament, malament... però... (Entrevista a Tuda i la seva filla, 2020.)

Existeix en aquest sentit una idea de protecció cap als fills i filles i simultàniament cap a les tradicions originals. Les dones entrevistades expliquen la relació i connexió que tenen amb els familiars als pobles d'origen, de manera que es desprèn quina és la presència de l'origen en les famílies emigrades, que alhora exerceixen una certa pressió en la qüestió educativa.

Des d'allà et diuen de la religió i això, no?

> Sí... La meva mare m'ha dit si els meus fills van a la mesquita a resar... jo li dic que sí, que van a la mesquita... (Entrevista a Salima, 2020.)

Es una manera de controlar a la gente, ¿no?

Sí, exactamente. Y ¿qué pasa? Todos venimos, toda esta carga… venimos con toda esta carga aquí y seguro la vamos a transmitir a los hijos. ¿Qué pasa aquí? Va a haber dos fuerzas… la de la escuela, del entorno y la de dentro de la familia y depende de las personas… si están dispuestas a asumir el cambio o a… a subir en este tren o no. (Entrevista a Abdel i Titrit, intervenció de Titrit, 2020.)

Al llarg de la investigació realitzada ha esdevingut transcendental el sentit que la dona pren en la seva pròpia vida, en quina posició es col·loca per si mateixa i com vol veure's projectada. Des del moment en què es pren la decisió d'emigrar fins a la qüestió d'on passar els últims anys de vida, les dones són supeditades a aquells pels quals han forjat el seu projecte de vida: la família. Les expectatives prèvies al viatge i la realitat posterior són un element remarcable en els relats de les dones.

Com pensaves que seria Espanya abans de venir?

Bonica, més que allà… [*Riu.*]

Pensaves que seria com és, o més fàcil?

Pensava més que això, pensava França, França… i mira. Però ara està bé. (Entrevista a Tuda i la seva filla, 2020.)

La incertesa del viatge hi és present sobretot pel que fa al lloc de destinació, existia el neguit i la desconfiança de poder viure com ho havien fet fins ara, en les maneres de fer pròpies als seus pobles d'origen. Segons els relats de les dones, comprovem el xoc cultural que va suposar el canvi de context i l'arribada a Tortosa.

I aleshores tu quan vas arribar aquí no coneixies ningú?

Uy! És molt difícil… quan vaig arribar plorava al meu marit: "No vull aquí!!!, vull tornar al meu país, no vull aquí…"

Sí? Ploraves? Estaves trista?

Sí… molt, molt, molt, molt… he intentat aguantar, t'estàs acostumant… poquet a poquet… he trobat algunes dones marroquines d'aquí, que els seus fills estudien on estudia el meu xiquet. Vam trobar al carrer… saludant, alguns dies venien per la tarda a la meua casa… i que difícil, molt, molt molt… quan estic embarassada d'una xiqueta… (Entrevista a Samira, 2020.)

¿Cómo han sido los primeros días en Tortosa?

> [*Riu.*] Molt dolent… plorant… la família… jo no puc, m'agrada la família molt. Estava plorant, dos anys no m'agrada Espanya. Jo l'he dit al meu marit, jo vull tornar al Marroc. Quan m'he quedat embarassada aquí, plorava… vaig al CAP, no sé parlar, no sé… Em fa plorar. Ha estat difícil. (Entrevista a Salima, 2020.)

Una de les maneres de mantenir les relacions amb l'origen són els viatges anuals al Marroc que totes les famílies entrevistades realitzen, els quals només s'han deixat de realitzar en algunes ocasions per qüestions econòmiques o aquests dos anys la pandèmia de la Covid-19. La "tornada a casa" suposa el retrobament, gairebé sempre, per a la celebració de la Festa del Sacrifici després del mes de Ramadà.

El perfil de les dones marroquines que es presenten és el d'una persona en trànsit entre dos mons: el de la tradicionalitat i el de la modernitat. Tots dos mons impregnats de factors que les empenyen o estiren i que les fan conscients en tot moment de les limitacions a les quals han de fer front. Assumeixen amb naturalitat la necessitat de viure i fer créixer la família lluny dels seus orígens i, pel que fa a les expectatives que tenen sobre els seus descendents, valoren i contemplen d'una manera molt realista la possibilitat que tot l'esforç realitzat perdi pes en un futur, perquè no segueixin les tradicions que els han estat forjant i inculcant des de la infantesa.

El fet que es contempli la no-culminació del projecte familiar les fa estar molt més a prop de totes les influències i *inputs* dels processos vitals dels seus fills i filles.

¿A ti te da miedo que un día tus hijos, cuando estés mayor y tu marido también, que no quieran ir a Marroc, se olviden un poco…? ¿Me entiendes?

> Ara a mi no m'agrada, *lmuhim*, jo *al3amthu lislam* [els he ensenyat l'islam], quan siguin grans el que han fet, fet. L'islam diu *3lamu alauladukum* [ensenyeu els vostres fills] a resar, la *shahada* [professió de fe]… todo. Quan siguin grans… que facin el que vulguin. (Entrevista a Salima, 2020.)

6. Conclusions de l'estudi

A l'inici de l'article es fa referència a tres eixos d'anàlisi que actuen com a fil conductor en el procés de desenvolupament d'una identitat col·lectiva entre la comunitat amaziga de Tortosa, des del punt de vista de les mares de família.

En primer lloc, l'assentament del col·lectiu marroquí a Catalunya ha provocat que el mateix col·lectiu hagués de redefinir-se. En el context migratori, la mesquita hi té un pes important, ja que assumeix en moltes ocasions la tasca de la transmissió religiosa i moral pròpia del país d'origen, la qual no té a veure amb la transmissió dels valors culturals tradicionals. Aquests valors, segons es desprèn a les entrevistes, són transferits dintre de la família a través de l'educació informal, tasca que assumeixen les mares i que comença per la llengua materna i continua per les tradicions i els costums propis de la cultura d'origen (marroquina, musulmana i amaziga).

El segon eix conductor és la transmissió de la cultura, a partir de l'argumentari matern; es demostra una clara intenció de transmissió i d'enculturació de mare a fills, que diferencia els rols que assumeix la figura paterna i materna quant a l'educació moral. Parlem de qualitat de la transmissió de la cultura quan les dones garants de les tradicions aconsegueixen que els seus descendents assumeixin i comprenguin la seva construcció i evolució identitàries, les quals es troben en constant canvi i plenes d'influències externes, i, de la mateixa manera, aquells valors que han rebut en l'entorn comunitari els permetin determinar i interioritzar el sentit de les accions i la seva posició en el context on es trobin. La manera com la societat majoritària accepti i permeti l'existència d'un nou context divers serà determinant perquè l'educació cultural dintre de les famílies d'origen marroquí (i amazic) pugui tenir-hi cabuda de forma qualitativa i no pejorativa.

El tercer i últim eix transversal presenta la dona com a responsable de la transmissió; a partir de les experiències vitals de les protagonistes de l'estudi, s'ha pogut aprofundir i crear narrativa en el marc de la definició de la dona amaziga i la representativitat en l'espai privat. Des de generacions anteriors, les dones del sud-est marroquí van haver d'assu-

mir la càrrega de dones de la llar, i això s'ha heretat a les dones migrades a Catalunya, tot i que han sabut redefinir-se i comptabilitzar la seva tasca amb la socialització i l'educació dels seus fills i filles amb entorns culturalment diversos. En aquest sentit, es pot afirmar que, sense deixar de banda la preocupació materna per educar en la tradició i la mirada posada en l'origen, sustentat en una nostàlgia heretada i un retorn imaginari, les mares comprenen i assumeixen el context en què els seus fills estan definint identitats i sentiments de pertinença basats en el context actual. Tanmateix, aquests elements tradicionals es reconfiguren en les generacions de dones més joves, que guanyen presència en l'espai públic, l'associacionisme i el mercat laboral.

7. Bibliografia

Aixelà, Y. (2013) «Els amazics del Marroc», *Perifèria: Revista de Recerca i Formació en Antropologia*, 18 (2): 81-90. Universitat Autònoma de Barcelona.

Akioud, H. i Castellanos, E. (2007) *Els amazics. Una història silenciada, una llengua viva*. Valls: Cossetània.

Akioud, H. i Castellanos, E. (2013) «Amazics. Identitat i llengua a l'Àfrica del nord», *Diversia UPF*, 3.

Barrieras, M. (2013) «La cruïlla del multilingüisme: les llengües dels catalans al segle xxi», *Diversia UPF*, 3.

Camilleri, C. (1985) *Antropología cultural y educación*. Suïssa: UNESCO.

Delon, E. (2018) *Carnet de recherche: Tinghir, des Berbères du Maroc*. París: L'Harmattan.

Direction Générale des Collectivités Locales (2015) *La Région de Drâa-Tafilalet. Monographie Generale*. Ministère de l'Intérieur. Rouyaume du Maroc.

Eixarch, A. (eds.), Pallisé, A.; Ait Abou, M.; Miró, N.; Bermúdez, K. (2013) *Monografia comunitària de Tortosa. "Per la millora de la convivència i la cohesió social"*. Tortosa: ACISI / Ajuntament de Tortosa / Xarxa per la Convivència / Obra Social "la Caixa".

Gregorio Gil, C. (1997) «El estudio de las migraciones desde una perspectiva de género» *Migraciones*, 1: 145-175.

Herrera Aragón, D. (2006) *Experiències de socialització de fills i filles de famílies marroquines de Catalunya*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.

Itzigsohn, J.; Giorguli-Saucedo, S. (2005) «Incorporation, transnationalism and gender: Immigrant incorporation and transnational participation as gendered processes» *International Migration Review*, 39 (4): 895-920.

Lacomba, J. (2001) *El islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Secretaría General Técnica. Subdirección General de Información y Publicaciones.

Lamrabet, A. *et alii*. (2020) *Feminismos islámicos*. Bellaterra Edicions.

López Garcia, B. y Berriane, M. (dirs.) (2004) *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: Observatorio Permanente de las Migraciones. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

Montoro-Gurich, C. (2017) «Marroquíes en España: un análisis por género de los determinantes en las migraciones familiares» *Estudios Geográficos*, vol. LXXVIII, 283: 445-464.

Moreras, J. (2009*a*) *Garantes de la tradición. Viejos y nuevos roles en el ejercicio de la autoridad religiosa islámica en el contexto migratorio. El caso de Cataluña*. Tesi doctoral. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.

Moreras, J. (2009*b*) *Actors i representacions. L'associacionisme d'origen marroquí a Catalunya*. Col·lecció Ciutadania i Immigració, 3. Secretaria per a la Immigració. Generalitat de Catalunya.

Nash, M. (2006) «Identidades de género, mecanismos de subalternidad y procesos de emancipación femenina» *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 73-74: 39-57.

Pàmies, J. (2006) *Dinámicas escolares y comunitarias de los hijos e hijas de familias inmigradas marroquíes de la Yebala en la periferia de Barcelona*. Tesi doctoral. Barcelona: Departament d'Antropologia Social i Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona.

Ramírez Fernández, Á. (1998) *Migraciones, género e islam: mujeres marroquíes en España*. Madrid: AECI.

Spindler, G. (1987) «The transmission of culture». A Spindler, G. (eds.) *Education and cultural process. Anthropological approaches*. Illinois: Waveland Press, Inc. Prospects Heights-Illinois. 303-334.

Taylor, S.J. i Bogdan, R. (1987) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidos.

CONSEQÜÈNCIES DE LA PRECARIETAT EN LA PARTICIPACIÓ JUVENIL

Ignacio Mora Guijarro
Màster en Joventut i Societat
Universitat de Girona
ignacio.mora.guijarro@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3447-3725

Resum. La joventut està marcada per la precarietat des de les últimes dècades, i de manera més acusada des de l'inici de la crisi de 2008, una crisi de la qual les persones joves no es van recuperar i que s'ha concatenat amb la crisi de la Covid-19, la qual cosa ha generat un estat permanent de dependències econòmiques, inestabilitat laboral, atur i insuficiència d'ingressos. A aquest fet, unit a la poca incidència de les polítiques de joventut per millorar les seues condicions de vida, té un impacte en el desenvolupament personal i social de les persones joves. A partir d'una anàlisi de la situació socioeconòmica i de les polítiques públiques respecte a les persones joves, en l'àmbit geogràfic del País Valencià, identifiquem les conseqüències que operen i que dificulten a la joventut involucrar-se en la vida pública, i participar en la societat, amb els perills que això comporta per a la democràcia.

Paraules clau: joventut; precarietat; participació; democràcia; ciutadania.

The effects of precariousness on participation among the young

Abstract. Young people have been badly affected by precariousness in recent decades, even more intensely so since the beginning of the 2008 crisis, a crisis from which young people have not been able to recover and which has been seamlessly succeeded by the COVID-19 crisis, thus generating a permanent state of financial dependence, job instability, unemployment and low incomes for young people. This, together with the minimal effect that policies aimed at young people have on improving their living conditions, has had an impact on the personal and social development of young people. Starting with an analysis of the socio-economic situation and public policies regarding young people, we identify the outcomes that make it difficult for young people to get involved in public life, and participate in society, and highlight the dangers that these phenomena spell for democracy.

Keywords: youth; precariousness; participation; democracy; citizenship.

1. Introducció

La participació de la ciutadania en la vida social, política i cultural d'una societat és un dels elements que sustenten la democràcia. La participació, com a factor que contribueix a millorar la qualitat de vida de les societats, aportant capital social, activant vincles entre les persones i augmentant la legitimitat política de la presa de decisions (Díaz García, 2015), esdevé també una pràctica que millora les capacitats dels individus que conformen aquestes societats.

D'acord amb Benedicto i Morán (2002), és en la joventut quan s'incorporen els recursos necessaris que fan possible l'exercici de la ciutadania i la participació, amb el reconeixement formal i subjectiu de drets i obligacions, i amb l'adquisició de competències necessàries per sentir-se part d'una comunitat, per actuar davant de les institucions socials i dels altres, aspectes que passen per la implicació del jovent en contextos participatius.

Aquesta adquisició de pràctiques i processos participatius en el jovent podria estar afectat i condicionat per l'estat de precarietat que pateix la joventut, i que s'ha agreujat especialment des de l'inici de la crisi econòmica de 2008, de la qual no es va arribar a recuperar en termes socioeconòmics, i que ara s'ha lligat a una crisi encara més profunda en els seus efectes econòmics, socials i laborals: la de la Covid-19.

En el present article ens proposem analitzar la situació sociolaboral de la joventut, així com l'evolució de les polítiques públiques en l'àmbit juvenil, i especialment analitzem les conseqüències en el desenvolupament i la participació dels joves, considerant l'empitjorament evident tant de la situació socioeconòmica com de la inversió en política pública. L'estat de precarietat juvenil i de les polítiques de joventut influeix en la qualitat de la participació juvenil? Les persones joves en situació precària tenen més o menys possibilitats, voluntat o capacitats per participar en la vida social i col·lectiva? Aquestes són les preguntes que susciten la investigació.

Per abordar aquestes qüestions i altres reflexions associades a les conseqüències de la precarietat en l'estat personal i col·lectiu de la joventut, així com l'efecte en la seua pràctica i vivència participativa, analitzem, en el context del País Valencià, les xifres macroeconòmiques del context

juvenil, i també el paper d'unes institucions públiques que no acaben de respondre a la millora de les condicions vitals de la joventut. Per escometre les conseqüències en la joventut a l'hora d'involucrar-se i participar en el seu entorn, en l'àmbit col·lectiu i institucional, partim d'una investigació bibliogràfica i del testimoni de quatre persones joves en estat precari (Àlvar, home, 20 anys, estudiant de Magisteri i professor de classes particulars; Montse, dona, 21 anys, TASOC; Robert, home, 23 anys, dissenyador gràfic; Raquel, dona, 20 anys, estudiant de Filosofia i treballadora a temps parcial), totes involucrades en diferents espais col·lectius. Considerem en aquest article, a l'efecte de la joventut, les persones compreses entre els 16 i 30 anys, d'acord amb les anàlisis i fonts de les dades, així com amb les legislacions autonòmiques i estatals en la matèria.

2. La precarietat de la joventut i la política juvenil precària: condicionants per al desenvolupament personal i social de les persones joves

La precarietat és un estat de manca de seguretat i estabilitat laboral (Standing, 2013) en la qual hi ha absència d'un o diversos elements que constitueixen l'estabilitat laboral: seguretat de trobar feina decent, protecció enfront d'acomiadaments o regulacions arbitràries, seguretat per poder promocionar-se o moure's, prevenció de riscos laborals, formació i aprenentatges garantits, salaris estables i adequats, i representació col·lectiva.

Aquesta precarització impacta de manera directa en àmplies capes i grups socials, i més concretament en la joventut com a grup social d'edat, on s'evidencia des de fa dècades, i de manera més acusada des de l'inici de la crisi econòmica de 2008, que les trajectòries d'inserció laboral lineals tradicionals en la joventut han deixat pas, en el marc d'una societat clarament postindustrial, a un ventall molt més ampli i variat de trajectòries, moltes caracteritzades per la discontinuïtat i per un dèficit d'inclusivitat (Giménez Gual, 2003).

Factors com *mileurisme*, beques sense seguretat social, contractes temporals i de formació, i les agències de treball temporal, eren ja conceptes recurrents en l'escenari precrisi, que feien cada vegada més difícil

disposar de condicions de treball dignes i estables, i més encara accedir a un habitatge digne i consolidar projectes emancipadors (Alonso Benito i Fernández Rodríguez, 2008).

Per tant, ja abans de l'inici de la crisi de 2008, ens trobem amb persones joves que s'incorporen cada vegada més tard i confuses al mercat laboral, mitjançant dubtoses beques o pràctiques en empreses, amb contractes de prova interminables que acaben amb un acomiadament gratuït, amb la frustració i inseguretat econòmica que comporta, incapaces de projectar el desenvolupament d'una carrera o d'un projecte vital (Standing, 2013).

Les dades sociolaborals de la joventut valenciana ja indiquen una situació prèvia a l'inici de la crisi (a finals de 2007) vinculada a la manca de feina estable (el 52,6% dels contractes a joves eren temporals), i ingressos insuficients (el salari mitjà jove es trobava en 878 €), elements que posterguen la construcció d'itineraris vitals propis en un context associat a la dependència familiar i, en el cas de les poques persones joves que es podien emancipar (només el 36,3% abans dels 30 anys), marcat per una o més formes de precarietat.[1]

Aquesta situació es va agreujar, de manera molt evident, durant la crisi econòmica, i les dades respecte al segon semestre de 2019 (les últimes abans de la irrupció de la crisi sanitària, social i econòmica de la Covid-19), ens mostren un panorama general de més precarietat juvenil en tots els indicadors: més desocupació (un 23,3%, deu punts més), més temporalitat (59,3%, set punts més) i salaris insuficients (salari mitjà jove de 881 €). És important ressenyar que la comparativa la fem en un moment, a finals de 2019, en què s'afirma, en l'àmbit polític, econòmic i social, que la crisi està totalment superada, i que les xifres macroeconòmiques i d'ocupació ho demostren. La realitat és que, pel que fa a la joventut, la situació era, en tots els indicadors, pitjor. D'aquesta manera, amb les dades de finals de 2019, només un 19% de joves s'emancipen abans dels 30 anys, pràcticament la meitat que abans de l'inici de la crisi.[2]

1 Dades de l'Observatori d'Ocupació del CJE: Comunitat Valenciana, 3r trimestre de 2007.

2 Dades de l'Observatori d'Emancipació del CJE: Comunitat Valenciana, 2n semestre de 2019.

Aquesta dificultat creixent per emancipar-se indica l'empitjorament de les condicions materials i socials de les persones joves. Una dada que resumeix aquesta situació té a veure amb la pobresa: la joventut és el col·lectiu d'edat més pobre de tota la societat, i una de cada tres persones joves (el 33,3%) és pobra, al País Valencià.

La regla generalitzada és, per tant, la dependència de l'economia familiar i la inestabilitat laboral a l'inici de la vida laboral, que tindrà conseqüències durant les seues trajectòries de vida, fet que es denomina *efecte cicatriu* (Olías, 2019). Aquesta vivència de la precarietat es pot identificar en la percepció de la joventut mateix:

> Nos han dejado una educación que hay que comprar a plazos (créditos), mercado inmobiliario que nos impide el acceso a una vivienda decente, sistema financiero que no nos ofrece ninguna posibilidad, tener que elegir entre empleo de mierda o ningún empleo (Standing, 2013).

Tenim, per tant, unes generacions de joves que han viscut en crisi permanent, i que han vist com, mentre els mercats i institucions anunciaven l'arribada de la "recuperació", les seues perspectives no són gaire encoratjadores (Olías, 2019). Ho hem vist, de nou, amb les primeres conseqüències de la crisi econòmica derivada de la pandèmia de la Covid-19, les dades de la qual apunten que la destrucció d'ocupació ha afectat, de nou, de manera més directa la població jove ocupada. La desocupació entre menors de 25 anys es va disparar en el conjunt de l'Estat, i va passar d'un 14% abans de la Covid-19 a un 40% en el primer trimestre de 2021 (Clavería *et alii*, 2021). Es tracta de l'última evidència que l'espai laboral expulsa amb més facilitat les persones joves, dificulta trajectòries estables i els condemna a la fragilitat.

En aquesta anàlisi de la situació socioeconòmica de la joventut s'ha de considerar, també, el paper de les institucions i administracions públiques. Quan observem quina ha sigut l'aposta pública quan la joventut ho requeria més, la conclusió és que l'administració s'ha comportat com la mateixa situació juvenil durant la crisi, és a dir, agreujant la seua situació precària. Parlem de precarietat institucional, pel que fa a les polítiques de joventut o de suport a la ciutadania jove, perquè han estat insuficient-

ment finançades, poc organitzades i no han comptat amb un suport clar dins de l'engranatge públic.

El que ens trobem quan analitzem el paper dels poders públics és un marc institucional que hauria de proporcionar eines per facilitar l'accés al mercat de treball, a l'habitatge, o l'acompanyament en processos participatius, però que en la pràctica no ha oferit solucions als problemes de la joventut com a col·lectiu (Benedicto i Morán, 2003*b*), que ha sigut poc sòlid pel que fa a la millora de les condicions de vida de la joventut (Santos Ortega i Martín Martín, 2012), i que ha incidit poc en els aspectes nuclears d'aquestes condicions (Soler Masó *et alii*, 2013).

Exemplificant en el País Valencià el tractament de la inversió en polítiques de joventut en l'àmbit autonòmic durant la crisi, podem comprovar com la retallada del pressupost global de l'Institut Valencià de la Joventut (IVAJ)[3] va ser del 40%, ja que va passar d'una inversió de 17,3 M€ en 2008 a 10,3 M€ en 2013 i 2014. Aquestes retallades van afectar greument la capacitat de l'Institut, com a organisme públic, per poder desenvolupar polítiques concretes.

A més, si atenem als programes concrets de l'organisme, veiem com la retallada va ser encara més elevada, del 87%. És a dir que, durant la crisi, l'organisme de la Generalitat Valenciana responsable de les polítiques de joventut va mantenir, bàsicament, el seu personal fix i les seues depeses administratives, i va suprimir, pràcticament, totes les partides que implicaven programes i línies de subvenció per promoure diferents polítiques de joventut, entre les quals l'associacionisme juvenil i la participació, la mobilitat o diferents assessoraments.

Aquestes retallades en els programes de joventut responen a eixa visió de la política de joventut com a "secundària" o "no essencial", però tenen conseqüències en els processos d'emancipació juvenil, en els projectes i estratègies per afavorir la ciutadania activa entre la joventut, i en estratègies conjuntes amb altres departaments pel que fa a polítiques d'educació, inclusió social, salut o habitatge. Les retallades en les polítiques de joventut valencianes només van ser revertides, per primera vegada, en el pressupost de 2019, i per això ja acumulen més de deu d'anys d'insufici-

3 Pressupostos de la Generalitat Valenciana: <https://hisenda.gva.es/va/web/presupuestos>.

ència i retard en el seu desplegament, precisament en una situació en la qual eren especialment necessàries.

Aquesta austeritat en els programes de joventut ha tingut conseqüències professionals respecte de les persones que desenvolupen treball social amb joves. La recensió de contractes, l'ampliació de competències d'altres àrees per estalviar recursos o la reducció de jornades han afectat greument les intervencions en joventut, que es redueixen, i que dificulten o impossibiliten la realització de projectes amb recursos públics, i eixos projectes deriven cap a la privatització o directament se suprimeixen.

Dins d'aquests programes, destaquen els que s'adrecen al suport al teixit associatiu juvenil. El suport a l'associacionisme i la participació juvenils va sofrir una retallada de prop del 67%, i el mateix cas van sofrir tant el Consell Valencià de la Joventut, amb una retallada de més del 70%, com els Consells Locals de Joventut, que van veure minorada en més d'un 50% la línia de suport a la seua activitat, que fins i tot va desaparèixer l'any 2012, encara que va tornar a aparèixer en 2013.

D'alguna manera, com afirmen Planas Lladó *et alii* (2014), la imposició de les retallades i l'austeritat ha fet que el discurs sobre les polítiques integrals de joventut que començava a incorporar-se en l'administració en la primera dècada del segle XXI a Espanya no s'haja correspost amb la pràctica, que s'ha basat en l'escàs impuls a millorar les condicions de vida de les generacions joves.

3. Conseqüències per al desenvolupament personal i social en persones joves, i de la seua participació

La principal causa de la situació de precarietat permanent que impacta en la joventut és la consolidació d'un mercat laboral basat en feines amb poca protecció, poques expectatives i baix salari, amb la conseqüent acceptació de condicions de treball cada vegada menys dignes.

En els discursos juvenils, quan es parla sobre les condicions laborals en el present, són acceptades amb resignació o fins i tot se celebren com a positives, i s'assumeix el marc de la precarietat estructural.

Robert, 23 anys:

M'estan pagant en negre… encara no m'han pagat, no sé si me pagaran… eh… i me van dir «horari normal» […] De 9 a… hui he eixit a les 19 […] Em van dir que em pagarien el transport i el menjar, que el primer dia va ser cert, i a partir d'ahí ja ha sigut […] «Bueno, va, pues vos deixe mitja horeta, aneu al Mercadona, pilleu el que vulgueu i torneu» […] Tinc que pagar-me el piso i… i… 1 euro l'hora és millor que 0 euros l'hora… sí, les condicions són molt roïnes.

Raquel, 20 anys:

No sé si eren 450 euros «limpios» al mes per treballar 4 hores al dia, de dilluns a divendres. […] Bé, la veritat és que ja te dic que jo d'açò no tinc molta idea però la veritat és que jo no vaig considerar ni que cobrara menos ni que estiguera més desagust.

Aquesta vivència de la precarietat condueix la joventut a un sentiment de degradació generalitzat, marcat per l'absència de perspectives socials per al seu futur, per la desregulació de les trajectòries vitals i de desestandarització d'itineraris biogràfics, amb un trencament amb els models anteriors de pas a projectes de vida independents i un desmantellament de les estructures laborals, habitacionals, econòmiques, polítiques i socials que facilitaven eixos itineraris (Santos Ortega i Martín Martín, 2012).

Montse, 21 anys:

Estic en vàries webs de feina, ademés de tirant currículums a lo loco, en tot el que em trobe […] Sobretot temporal. Sobretot substitucions

Àlvar, 20 anys:

He treballat […] donant repassos, perquè estic còmode, me mola, i m'ho puc permetre […] treballe prou en el sentit que faig 3 o 4 hores al dia […] Pel meu compte. Tot… tot en negre. I després he treballat […] posant valles […] Considere que les condicions no em puc queixar comparat en com estan en altres…

Giménez Gual (2003) entén l'emancipació com l'adquisició de la capacitat d'autodeterminació o decisió sobre l'evolució de la vida mateixa. La joventut no compta, en aquest sentit, amb les condicions necessàries per emancipar-se, ja que fer-ho com a membre de la ciutadania implicaria decidir plenament i amb autonomia i independència la trajectòria vital.

> Àlvar, 20 anys:
>
> És súper fotut… ara… per als joves […] el plantejar-te viure fora […] si ja és difícil tindre una casa de per si, com… com a persona normal, imagina't ja com a jove.

Més enllà de l'emancipació, altres conseqüències, menys visibles, estan configurant un model per a la joventut marcat per la pèrdua de control del temps, per l'individualisme i per l'apatia, aspectes que afecten directament les possibilitats, motivacions i capacitats de les persones joves per participar en la vida social i col·lectiva.

> Robert, 23 anys:
>
> Durant la carrera moltes vegades era en plan… te despertaves a les set, eixies de classe a les 14, i de 15 a 21 treballaves amb l'ordinador, i jo me deia a mi mateix: «no passa res, quan treballe d'això no m'hi dedicaré la meitat del dia», i… hui he entrat a les 9, i he eixit a les 19, cobrant 1,67 € l'hora.

> Àlvar, 20 anys:
>
> Comences a treballar, i no pares, o siga… i t'enganxa eixe cicle […] vius en eixa roda constant de «de 8 a 2, classes, i de 5 de a 8 repassos, i a dormir, i altre dia» […] no sé fins a quin punt ho faig per plaer […] o igual ho faig moltes voltes perquè he entrat en eixa roda de treball assalariat de guanyar pasta.

Els joves tenen molt difícil mantindre un control del seu temps. D'acord amb Standing (2013), hi ha una sèrie de pressió sobre el temps, no només de treball, sinó de formació, de recerca de feina, de treball reproductiu, que generen tensió, i que s'uneix a la vivència del treball, amb condicions insegures, remuneració incerta i alt cost d'oportunitat. Aquesta dificultat per gestionar el temps té un impacte directe en l'accés a les condicions de ciutadania. Aquesta pèrdua de control del temps impacta en el temps

disponible d'oci, ja que la diferenciació entre l'espai de feina o formació productius i l'espai de descans i oci, que abans estava prou delimitada, ha desaparegut a causa, d'una banda, de l'extensió del temps no-oficial de feina i, de l'altra, de la precarització de les relacions laborals i de la condició laboral. En els discursos s'observa com el temps és un impediment per a l'exercici de ciutadania activa, participació col·lectiva i dedicació:

> Robert, 23 anys:
>
> No vivies millor, perquè vivia molt estressat i no ho sabia [...] fent feina de la uni tots els findes, i quan vaig començar a treballar no, o sea que me podia anar per ahí els caps de setmana, eh... i entre setmana, ben poca, perquè acabaves a les 5 i mitja... arribaves ací a les 6, 6 i quart, l'únic temps que em donava és a llegir un poc un llibre o eixir a córrer, ja està...
>
> Àlvar, 20 anys:
>
> Recorde una volta que estava donant un repàs a... a un xiquet, un només perquè tenia un examen, i pues vaig dir: «pues ens quedem més rato», i recorde que després tenia una reunió... i... i hòstia, me'n recorde que no tenia suficient temps per anar a casa i fer-me el sopar, aleshores vaig passar per un kebab, em vaig agafar el sopar, i tot el que havia guanyat en eixa hora de més que havia fet m'ho havia gastat en el sopar... que jo crec que és la metàfora de... d'esta societat en la que vivim.
>
> Montse, 21 anys:
>
> En la feina que tinc, soles m'ocupa... pues 3 hores entre que vaig, vinc i estic en la feina [...] I la vesprada eh... és oci, i al mateix temps, no. Clar, jo ho considere més oci que no, perquè estic en una escola de música [...] però al mateix temps és feina realment [...] feina no, no remunerada, però feina.
>
> Raquel, 20 anys:
>
> En un mes normal [...] pues perfectament podria tindre un mínim de tres o quatre reunions setmanals amb el Consell més [...] entre dos i quatre reunions setmanals de [...] la meua entitat [...]. En reunions, a lo millor a la setmana [...] entre 10 i 15 a lo millor [...] i després a part els caps

> de setmana en els que fem activitats, tenim assemblees [...] però me puc tirar pràcticament tot el cap setmana.

Una de les conseqüències derivades de l'anàlisi anterior és la fragilitat de xarxes estables per a una participació més enllà de la individualitat, i l'abandonament d'aquests espais quan el context sociolaboral o econòmic es torna complex.

> Montse, 21 anys:
>
> Quan em vaig clavar als cicles... la bofetada de realitat va ser molt gran [...] a nivell de càrrega de continguts i càrrega de treballs [...] em vaig deixar l'orquesta i la flauta [...] Va ser difícil, la veritat, perquè després aplegaves a casa [...] m'entrava com, no sé...algo, «*jo*... jo vull anar».

> Àlvar, 20 anys:
>
> Jo... primer de tot que la militància sovint és veu com algo molt... molt passatger [...] i després ja la vida et condiciona en certa manera: «ah no, és que jo he de buscar curro, he de buscar parella, una hipoteca, un casa, un cotxe...» i ja no veus com la militància que te traspasse, o siga, dia rere dia, no... no ho veus així.

El precariat no té control sobre el seu temps i, en conseqüència, opera a curt termini, per una incapacitat de planificar a llarg termini, la qual cosa implica una baixa probabilitat per progressar. En la joventut es consolida una cultura caracteritzada per «ací i ara», i per la recerca d'interessos particulars amb immediatesa (Grupo de Investigación Psicosoc, 2011). La manca de control del temps fa que la joventut s'allunye d'aquells àmbits, tasques, espais, projectes i ocis que suposen dedicació, constància i implicació a llarg termini, i opte per espais de socialització en el temps lliure vinculats a l'oci de consum, on les tecnologies de la informació i comunicació ocupen un espai central (Giménez Gual, 2003). Aquesta forma d'oci i de relació amb el grup de parells es prefereix enfront d'activitats culturals, tot i que la cultura de música, pel·lícules i sèries hi és present (Canal Rodríguez, 2014), sempre condicionada a la immediatesa, amb una descàrrega i un consum al moment.

La limitació del temps disponible esdevé una clara dificultat per poder participar, per poder vincular-se a projectes col·lectius i per poder involucrar-s'hi a llarg termini.

> Àlvar, 20 anys:
>
> S'ha convertit una mica en el [...] meu oci [...] no tinc oci com a tal [...] els dos primers anys estiguí de coordinador [...] duia jo l'associació, bàsicament, i això també és una càrrega [...] és prou fotut a nivell emocional, perquè això nosaltres també ho traiem moltíssim, el tema de les cures, l'estar còmode i tot... [...] me falta temps [...] Tinguí un atac d'ansietat.

> Raquel, 20 anys:
>
> Recorde l'època en la que vaig estar treballant, que també estava estudiant i també estava en el Consell i en el Consell de Castelló també, i en FAAVEM [...] i jo no podia amb tot [...] és un temps en el que no tens temps per a fer res més. [...] va haver setmanes que anava molt agobiada.

> Montse, 21 anys:
>
> Vaig estar a punt d'entrar en la junta l'any passat [...] Però... va ser quan vaig començar les pràctiques i tot això, i era massa. Classes, pràctiques, més classes... era massa jaleo, entonces igual l'any que ve... a lo millor, no ho sé. Sí que voldria.

> Robert, 23 anys:
>
> Jo diria que hi ha coses que s'escapen del meu control [...] estic sobre la pressió de dir... tampoc tens tu tot el temps del món per a posar-te a... de forma súper activista a fer coses perquè tens una feina, i ja vius amb prou d'estrès com per a, ara, tirar-te tot el dissabte i tot el diumenge també fent coses...

Aquest temps sense control, unit a les dependències econòmiques i vitals, afecten clarament la capacitat de participar i d'involucrar-se en projectes autònoms.

Àlvar, 20 anys:

> Jo tinc molts companys que no militen per curro [...] no els dona la vida [...] em recorde d'un company que... està en el col·lectiu del poble, que l'únic que fa és pagar, perquè... li sap mal no poder participar, però és que està de pluriempleat perquè treballa pels matins [...] de mecànic, i per les nits en el kebab, o siga, repartint i tot...

La immediatesa, pèrdua de control del temps i el pensament a curt termini influeix en els projectes vitals: les relacions, la participació en la vida social, la manera d'organitzar el temps, ja no es vehicula qüestionant-se la direcció i valor que tenen, sinó quant de temps duraran. En paraules de Garcés (2017), passem de preguntar-nos «cap a on» a preguntar-nos «fins quan»:

> Fins quan tindré feina? Fins quan viuré amb la meva parella? Fins quan hi haurà pensions? Fins quan Europa continuarà sent laica, blanca i rica? Fins quan hi haurà aigua potable? Fins quan creurem encara en la democràcia? Des de les qüestions més íntimes fins a les més col·lectives, des de l'àmbit individual fins a l'escala planetària, tot es fa i desfà sota l'ombra del «fins quan» (Garcés, 2017).

Ens trobem en un context en què les condicions i perspectives vitals són cada vegada més inestables, i també ho acaben sent les nostres xarxes d'amistats i familiars, la posició social en la qual ens trobem, i l'autoestima i la confiança en nosaltres mateixos que en deriven (Bauman, 2017). Es produeix una erosió dels processos d'interacció relacional entre les persones, afectades per les necessitats personals, socials i, fins i tot, les fisiològiques, que impacten en la nostra motivació cap a allò col·lectiu.

Els entorns de flexibilitat i inseguretat posen en perill la predisposició que tenim les persones per confiar i cooperar (Standing, 2013), ja que els individus temen comprometre's o involucrar-se en pautes de comportament a llarg termini. Les persones joves, en aquest sentit, no desitgen veure's encadenades per projectes compartits que puguen suposar una vinculació econòmica o generen una dependència temporal que puga pertorbar encara més el descontrol sobre el temps disponible.

S'està donant lloc, fruit de la situació precària de la joventut, a una creixent individualització i a una competitivitat entre les persones, aspectes que afecten directament la voluntat per involucrar-se en projectes col·lectius i per participar en la vida social i comunitària.

> Robert, 23 anys:
>
> O sea jo vaig a la meua puta bola, però hi ha gent que… que… que està com molt fora de tot, i li dona igual tot, i sí que considera que la seua acció no té res a veure amb res… […] Altra gent, també l'entenc, que si està treballant de dilluns a divendres, vol el temps per a ell, no?

Hi ha una tendència que cada persona assumisca les seues trajectòries com a conseqüència directa de les seues opcions i actes, és a dir, com a èxits i fracassos personals (Giménez Gual, 2003), és a dir, una individualització dels riscos, sense tindre en compte el context socioeconòmic i les dificultats que genera, sense basar-se en una xarxa relacional que done suport, i sense plantejar-se una resposta o solució col·lectiva als problemes.

> Raquel, 20 anys:
>
> Entenen que jo prenga les meues decisions i que si jo vull estudiar filosofia i, segons ells, m'acaba eixint mal, pues que les conseqüències les acabaré pagant jo.

Açò contribueix encara més a la fragmentació de les estructures socials, al debilitament de les identitats col·lectives i a la pèrdua de la noció de classe. A més, d'aquesta individualització se'n desenvolupa l'egoisme que impregna la societat de hui dia, el de col·locar el jo i les meues comoditats davant de tota decisió (Trueba, 2018). Eixa individualització del risc pel que fa a la dimensió col·lectiva de la vida (Giménez Gual, 2003) comporta un debilitament de vincles interpersonals i la pèrdua d'identitats col·lectives.

> Robert, 23 anys:
>
> Quan anàvem a netejar el riu, i al dia següent estava brut perquè venia un camió… pues jo després de veure això, ja em costava molt tornar a netejar el riu, perquè era en plan «per què vaig a estar netejant el riu, si després van a vindre i van a […] embrutar una altra vegada?» […] ex-

> trapolant-ho a manifestacions i totes estes coses [...] considere que no... serveixen... que... que és dins de tota la hipocresia del món, no? Però [...] no veig resultats immediats [...] passe, saps?

L'estat de fragilitat i debilitat que es deriva de la precarietat i que impedeix que les metes, expectatives de vida i anhels es realitzen genera una frustració existencial constant que envaeix cada moment i cada activitat (Grupo de Investigación Psicosoc, 2011). Aquesta frustració té en les trajectòries fallides la seua màxima expressió: trajectòries vitals que no discorren tal com s'havien projectat per part de les persones joves, o el retorn a la llar familiar, el que es coneix com a *trajectòries io-io*, o *boomerang kids* (Santos Ortega i Martín Martín, 2012). Es tracta del «fill bumerang» que torna a casa després del procés educatiu i s'afona en la letargia, treballs a temps parcial, deutes, drogues i puntuals desitjos de «viatjar» (Standing, 2013).

Aquestes trajectòries fallides o anul·lades i la frustració que se'n deriva generen un estat d'apatia en la joventut: una passivitat nascuda de la desesperança, influïda pel temor a perdre el poc que es posseeix (Standing, 2013).

> Robert, 23 anys:
>
> Eh... i no res, i quan vaig acabar la carrera vaig tornar al poble, sobretot perquè com el pis... pues no podia seguir, no podia pagar-me-lo perquè no tenia feina, vaig tornar al poble.

Generen subjectes que no volen eixir de la seua bombolla de comoditat i seguretat immediata, i que prefereixen romandre fragmentats i aïllats en la seua fragilitat i debilitat (Alonso Benito i Fernández Rodríguez, 2008).

> Robert, 23 anys:
>
> Fa dos anys no, i volia fer més, i ara [...] m'autoconvenzo, o m'automiento i digo: «de moment, soluciona el teu cap i després ja miraràs si pots fer alguna aportació».

La situació de precarietat consolidada en la qual està immersa la joventut i l'absència d'unes polítiques de joventut amb el pressupost i personal suficient per actuar amb profunditat tenen conseqüències en

la cultura participativa de les persones joves; en la definició dels valors, actituds i dinàmiques propis de la ciutadania activa.

A banda de les dependències econòmiques i la manca de control del temps, hi ha factors socials i polítics, vinculats a les vies, espais i estructures de participació, que afecten la participació juvenil. Trobem, en aquest sentit, uns processos de participació, basats en una alta reglamentació i acreditació de processos, que exigeixen a les persones que hi prenen part experiència, coneixement dels codis, aportació de garanties, estabilitat en el temps (Francés García, 2008), factors que generen una distància i dificulten l'accés a persones immerses en dinàmiques vitals inestables i mòbils.

> Àlvar, 20 anys:
>
> Que quan ens posàrem amb la burocràcia, que n'hi ha per a legalitzar-se i tot, diguérem: «mare de Déu, açò què és?». [...] recorde que férem tots els papers [...] que si els estatuts, que si no sé què [...] però això ens desgastà de tal manera... [...] i al final ho deixarem... de banda.

Hi ha una limitació i, en molts casos, manca d'aposta de les administracions i entitats públiques per a la generació de processos participatius que realment involucren les persones:

> Montse, 21 anys:
>
> En relació a participació poc [...] perquè fan coses perquè la gent participe però... però de forma expectant [...] moltes coses de... de «sí, vull que participes, però senta't i escolta'm» o de «vine a mirar» o... saps? No de participar realment.

> Àlvar, 20 anys:
>
> M'he deixat el sindicat este any, per exemple, a nivell universitari [...] no donen les ferramentes necessàries per a participar, i tampoc els interessa.

Si a això hi sumem les retallades generalitzades sofrides en les estructures, organismes i processos participatius, especialment de joventut, i en les figures tècniques d'acompanyament de joves per a la participació

en aquests processos, el resultat es troba en una disminució de la participació juvenil en aquestes vies i estructures.

> Àlvar, 20 anys:
>
> No n'hi han espais de convivència [...] la regidora de joventut... ens digué que n'hi havia un superàvit [...] una animalà de diners, vull dir... en la vida. Però no, no n'hi ha diners per a invertir-los en, en un local jove... [...] Per a nosaltres les institucions, ja te dic, han sigut, [...] més traba que... que no ens han facilitat mai, mai res.

Com a conseqüència, les condicions personals minvades cap a la participació estable i d'uns espais de participació altament burocratitzats i amb poc suport, la participació juvenil es desplaça, ja des de fa temps, cap a contextos informals, més vinculats a espais quotidians (Francés García, 2008), i no tant cap a projectes a llarg termini.

La participació es desplaça cap a esferes comunitàries, amb nous marcs organitzatius, més instrumentals. Un exemple el trobem en els moviments socials sorgits en els últims anys, caracteritzats per presència juvenil, i per una flexibilitat d'estructures, assemblearisme, més adaptació a ritmes i formes de vida actuals, i amb identitats pròpies de societats postindustrials (Giménez Gual, 2003).

> Àlvar, 20 anys:
>
> Junt a dos o tres col·legues [...] em recorde que en tercer vam muntar un col·lectiu antifeixista ací en València [...] érem quatre gats, molt joves [...] en eixa plaça me'n recorde que una vingué amb ordinador, clar, per a prendre acta, i jo en eixos moments, vull dir, és quan aprens a prendre acta i tot [...] era una experiència molt nova [...] a l'any següent diguérem: «*amo* a muntar un col·lectiu antifeixista en el nostre poble», i el muntàrem.

> Raquel, 20 anys:
>
> Els moviments actuals sobretot estan liderats per, per joves, com per exemple Fridays for Future o entitats, moviments, a lo millor el moviment feminista ara també engloba moltíssima gent jove, molta gent ara està empoderant-se en el sentit de participar.

Robert, 23 anys:

> A nivell mediambiental [...] dissabtes i diumenges, vam netejar una zona de riu per fer una platja i tal... això va estar molt guai. [...] em vaig enterar per Facebook, o sea, em vaig presentar i avisar, no coneixia ningú.

La reducció de temps disponible i l'absència d'escenaris de futur provoquen pràctiques participatives vinculades a metes més immediates, realitzables i assolibles (Francés García, 2008). Els projectes, per tant, són a curt i molt curt termini, molt aferrats al present, i donen lloc a formes poc institucionalitzades de participació, més individualitzades i reivindicatives (Planas Lladó *et alii*, 2014). Les motivacions per participar són més utilitaristes (Aguado *et alii*, 2011), consoliden uns estils participatius marcats per la desafecció, no convencionals (García Albacete, 2008), i desvien el potencial cap a activitats estrictament socials, d'oci, o vinculades a la «nova política» (Benedicto i Morán, 2003*b*).

Els moviments de protesta i reivindicació més espontanis i reivindicatius que sorgiren al començament de la dècada per denunciar condicions d'explotació en diferents àmbits, com ara el Moviment 15M o Juventud Sin Futuro (Santos Ortega i Martín Martín, 2012), van esdevindre el revulsiu per a una nova lluita de classes, l'apropiació per part de la joventut dels seus drets sociopolítics i la demanda d'unes condicions materials de vida decents. Aquests moviments estaven conformats per joves a qui afectava la crisi de primera mà, i reclamaven solucions a necessitats bàsiques com l'ocupació o l'habitatge per poder emancipar-se (Planas Lladó *et alii*, 2014). Són moviments, però, més inestables, amb menys trajectòria, per la inestabilitat que marca el context socioeconòmic de les persones que en formen part, i per la fragilitat de les estructures, al marge la pràctica participativa institucionalitzada, en què es mouen.

Àlvar, 20 anys:

> Fou l'any de la LOMQUE [...] muntàrem la xarxa d'instituts [...] pels quatre pipiolos que érem férem una concentració que te cagues [...] eixa experiència fou guapíssima. Damunt me molà molt perquè ho capitalitzàrem la gent del poble [...] fou una de les experiències més xules. [...] fou una llàstima, perquè faltà [...] un relleu generacional... i també perquè al final estos moviments el que passa és que hi ha molta indignació en eixe

moment, i si no saps canalitzar-la bé [...] es queda en un moviment... espontani d'eixe moment.

D'aquest impuls de l'«ara o mai», fruit del desdibuix del futur, naixen els moviments en els últims anys, de protesta, d'autoorganització de la vida en comú, d'intervencions en les guerres i contra les guerres, de transició ambiental, de cultura lliure, i els nous feminismes (Garcés, 2017). Moviments que sorgeixen, d'una banda, perquè la seua existència al marge de canals tradicionals permet més flexibilitat, immediatesa, desregulació d'estructures d'acord amb els interessos i disponibilitat de les persones que hi participen, i, de l'altra, per l'immobilisme de les estructures públiques i de certes estructures associatives, que continuen operant amb una visió adultocràtica que espera que les persones joves s'hi adapten mitjançant l'assimilació de les seues formes i els seus tempos.

Àlvar, 20 anys:

L'ajuntament no fa les coses bé. [...] Al final l'oci està en la ciutat [...] en el poble no n'hi havia res, i tens dos opcions [...] o bous al carrer, o unflar-te a porros en el parc, i després dels porros moltes voltes acabes en la discoteca i unflar-te a cristal [...] instal·lacions esportives res, no n'hi ha oci, segueix sense haver, després de 8 anys de governs, en teoria, progressistes o dis-li com vulgues, no n'hi ha una alternativa d'oci potent, a banda de la que donem nosaltres.

La modificació d'aquestes estructures o el seu replantejament estan limitats per factors que hem analitzat: les retallades en programes de joventut han disminuït considerablement les capacitats de les entitats i estructures de participació de replantejar-se canvis en el model, ja que han estat, i estan, més centrades a garantir la seua supervivència.

Àlvar, 20 anys:

Dels Consells Joves i totes estes coses, moltes voltes, es busca dirigir-los des de les institucions [...] pense que no funcionen moltíssims perquè no se'ls dóna a la gent jove la capacitat d'autoorganització, que és bàsica.

4. Conclusions

Ens trobem amb un conjunt de factors socioeconòmics i institucionals que estan generant un escenari de precarietat amb greus efectes en la joventut, com a grup d'edat social més feble i vulnerable (Soler Masó *et alii*, 2013). Aquests factors, com hem observat, operen no solament en l'àmbit sociolaboral, sinó també en l'àmbit vital. No parlem només de precarització de l'espai laboral, sinó d'una precarització de la vida (Alonso Benito i Fernández Rodríguez, 2008).

Aquests factors, com hem analitzat, impacten en les capacitats transformadores de la joventut, que veu limitada la seua acció participativa, portada, de manera inevitable, a un qüestionament, a autoinculparse de la seua situació, s'autoexclouen dels assumptes i espais, i observen com a espectadors desinteressats en lloc d'assumir una postura crítica (Agudo *et alii*, 2011).

Assistim, en conseqüència, a un afluixament dels vincles humans, provocat per eixe desmantellament creixent de les possibilitats i mecanismes que tenim per relacionar-nos i defensar-nos col·lectivament (Bauman, 2017), fet que ens condueix a l'individualisme i a preocupar-nos només per la nostra immediatesa, i a deixar de banda assumptes col·lectius, renunciant a la participació:

> Parece que hemos dejado de tener el control como individuos, como grupo y como colectivo. Para empeorar aún más la situación, carecemos de las herramientas que puedan elevar la política hasta el lugar en el que ya se ha instalado el poder, algo que nos permitiría reconquistar y recobrar el control de las fuerzas que conforman nuestra condición compartida, y definir así nuestro abanico de posibilidades y los límites de nuestra libertad de elección; un control que en algún momento se nos ha escapado (o nos han arrebatado) de las manos. (Bauman, 2017)

A aquest fet s'hi suma la manca de temps i la incapacitat per organitzar-se la vida a causa de la sobreexplotació laboral, en un context social en què, a més, cada vegada és més difícil gestionar l'excés d'informació que ens bombardeja. Una combinació que dona lloc, en paraules de Garcés (2017), a un «analfabetisme il·lustrat»: al fet de delegar la nostra intel·li-

gència, és a dir, la nostra capacitat d'acció, i quedar com a observadors de l'esdevenir social.

La renúncia a l'espai col·lectiu i la delegació de la nostra capacitat d'acció ciutadana, a més d'empobrir la vida comunitària, té importants conseqüències per a la democràcia mateix, provocades per eixa individualització de la vida.

La «limitació» de drets de ciutadania (que, tot i que es conserven intactes en l'àmbit formal, en la pràctica no es poden exercir completament) s'uneix a una pèrdua de respecte a la participació i un privatisme civil, que condueix a un aprimament democràtic i a una mercantilització de la política (Standing, 2013). El distanciament i rebuig de les institucions és un clar senyal d'advertència, unit a l'atracció creixent pels populismes i pels missatges neofeixistes, amb una propensió a donar cabuda a veus extremistes o fanàtiques.

Aquesta deslegitimació de les estructures institucionals transita sobre una creixent pèrdua de control dels processos socials, en favor de poders globalitzats, que impacta directament sobre la construcció d'identitats i la construcció de la ciutadania (Giménez Gual, 2003).

Com es pot respondre a aquests fets evidents que observem? Com es pot afavorir la participació? La resposta es troba en la generació, en l'àmbit local, de les condicions per exercir la ciutadania. Els drets de ciutadania, en paraules de Bauman (2017), estan lligats, tant els personals com els polítics, i només poden ser conquerits junts. La protecció de les persones i la seua seguretat són condicions indispensables perquè puguen lluitar amb eficàcia pel dret a la participació política.

La clau és, per tant, garantir un context on les persones tinguen recursos, disponibilitat i espais perquè les condicions de ciutadania siguen possibles, on es puga generar un procés d'apoderament de la ciutadania, amb especial èmfasi en la joventut com a etapa d'entrada a l'exercici ple dels drets col·lectius, que generi processos deliberatius que aprofundisquen vincles de reciprocitat, sociabilitat i solidaritat, i afavoreixi la confiança i la connectivitat social (Cefaï, 2003).

La precarietat de les persones joves, ocasionada pel marc social i per la concatenació de crisis, genera una sèrie de tensions a l'hora de participar

en espais col·lectius; alhora, les polítiques públiques no acompanyen prou aquesta participació. Les propostes d'actuació possibles haurien d'anar encaminades a revertir les causes per les quals la participació juvenil està afectada, tant a escala socioeconòmica com institucional:

> Es poco probable que la salvación provenga de un Estado político que no sea también, al mismo tiempo, un Estado social. Sin derechos sociales para todos, un gran número de personas encontrará que sus derechos políticos son inútiles y carentes de interés. Del mismo modo que los derechos políticos son indispensables para instaurar derechos sociales, también los derechos sociales son indispensables para mantener operativos los derechos políticos. Ambos derechos se necesitan para sobrevivir (Bauman, 2017).

Cal abordar, en conseqüència, tant propostes estructurals com mesures pal·liatives, al mateix temps que ampliem considerablement l'acció de l'administració per garantir estructures i processos participatius, i per millorar sistemes educatius i formatius, competències on les institucions sí que tenen un ampli marge de maniobra.

La clau es troba a impulsar l'autonomia de la ciutadania perquè puga participar en l'esfera pública i reclame el seu protagonisme en els processos sociopolítics, i això passa, en paraules de Benedicto i Morán (2003*b*), per aconseguir una joventut que hi siga present, que garantisca eixa presència amb un entorn social i econòmic que permeta l'accés i exercici dels seus drets, i una joventut que siga protagonista, que puga intervindre activament i tinga la capacitat d'influir sobre el desenvolupament dels processos socials i polítics.

5. Referències bibliogràfiques

AGUDO, Y., MARTÍN, E. i TOVAR, F. (2011) *Revista Estudios de Juventud*, 95.

ALONSO BENITO, L. E. i FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. J. (2008) «Jóvenes: precariedad laboral, precariedad de vida» *Gaceta Sindical: Reflexión y Debate*, 10: 67-84.

BANGO, J. (1991) «Participación juvenil e institucionalidad pública de juventud, al rescate de la diversidad» *Última Década*, 10: 1-8.

BAUMAN, Z. (2017) *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets Editores.

BENEDICTO, J. i MORÁN, M. L. (2002) *La construcción de una ciudadanía activa entre los jóvenes*. Madrid: Instituto de la Juventud.

BENEDICTO, J. i MORÁN, M. L. (2003*a*) *Aprendiendo a ser ciudadanos. Experiencias sociales y construcción de ciudadania entre los jóvenes*. Madrid: Instituto de la Juventud.

BENEDICTO, J. i MORÁN, M. L. (2003*b*) «Los jóvenes, ¿ciudadanos en proyecto?». A BENEDICTO, J. i MORÁN, M. L. *Aprendiendo a ser ciudadanos*. Madrid: Instituto de la Juventud. 39-64.

CANAL RODRÍGUEZ, P. (2014) «Recensión: Informe de Juventud en España 2012» *Metamorfosis. Revista del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud*: 112-118.

CEFAÏ, D. (2003) «Acción asociativa y ciudadanía común: ¿La sociedad civil como matriz de la res pública?» A BENEDICTO, J. i MORÁN, M. L. *Aprendiendo a ser ciudadanos*. Madrid: Instituto de la Juventud. 91-115.

CLAVERÍA, S., GARCÍA-ALBACETE, G., LÓPEZ ORTEGA, A., TORRE, M. i SIMÓN, P. (2021). *Informe Juventud en España 2020*. Madrid: Instituto de la Juventud.

FRANCÉS GARCÍA, F. J. (2008) «El laberinto de la participación juvenil: estrategias de impliación ciudadana en la juventud» *OBETS*: 35-51.

GARCÉS, M. (2017) *Nova il·lustració radical*. Barcelona: Anagrama.

GARCÍA ALBACETE, G. (2008) «¿Apatía política? Evolución de la implicación de la juventud española desde los años 80» *Revista Estudios de Juventud*, 81: 133-158.

GARCÍA ALBACETE, G. (2019) «Política: producto del tiempo que les ha tocado vivir» *Sueños y Pesadillas de la Juventud en España*, 25: 18-19.

Giménez Gual, L. (2003) «Las políticas de juventud: hacia unas políticas emancipatorias». A Benedicto, J. i Morán, M. L. *Aprendiendo a ser ciudadanos*. Madrid: Instituto de la Juventud. 159-180.

Grupo de Investigación Psicosoc (2011) «El sentido de la vida en los jóvenes: redes sociales, relaciones significativas y actividades de ocio» *Revista Estudios de Juventud* 95: 59-72.

Llamas Sánchez, F. (2003) «Jóvenes, desarrollo sostenible y nueva gobernabilidad en lo local: apuntes para un debate». A Benedicto, J. i Morán, M. L. *Aprendiendo a ser ciudadanos*. Madrid: Instituto de la Juventud. 181-191.

López Jiménez, Á. (2003) «Cultura e indentidades juveniles modernas. Consciencia generacional de los jóvenes españoles». A Benedicto, J. i Morán, M. L. *Aprendiendo a ser ciudadanos*. Madrid: Instituto de la Juventud. 17-38.

Luque, E. (2003) «Cómo se forman ciudadanos: de la confianza a los saberes». A Benedicto, J. i Morán, M. L. *Aprendiendo a ser ciudadanos*. Madrid: Instituto de la Juventud. 65-89.

Merino, L. (2011) «Jóvenes en redes sociales: significados y prácticas de una sociabilidad digital» *Revista Estudios de Juventud*, 95: 31-43.

Olías, L. (2019) «Trabajo: los que solo conocen la precariedad laboral» *Sueños y Pesadillas de la Juventud en España*, 25: 20-22.

Pedró, F. (2003) «¿Dónde están las llaves? Investigación politológica y cambio pedagógico en la educación cívica». A Benedicto, J. i Morán, M. L. *Aprendiendo a ser ciudadanos*. Madrid: Instituto de la Juventud. 235-257.

Planas Lladó, A., Soler Masó, P. i Feixa Pàmpols, C. (2014) «Juventud, políticas públicas y crisis en España ¿Triángulo mágico o triángulo de las Bermudas?» *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 12 (2): 551-564.

Sánchez Alonso, M. (2000) *La participación. Metodología y práctica*. Madrid: Editorial Popular.

Santos Ortega, A. i Martín Martín, P. (2012) «La juventud española en tiempos de crisis. Paro, vidas precarias y acción colectiva» *Sociología del Trabajo*, 75: 93-110.

Soler Masó, P., Planas Lladó, A. i Feixa Pampols, C. (2013) «Jóvenes y políticas de juventud en tiempos de crisis: el caso de España». A Torío López, S., García Pérez, O., Peña Calvo, J. V. i Fernández García, C. M. *La crisis social y el estado del bienestar: las respuestas de la pedagogía social*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo. 347-353.

Standing, G. (2013) *El precariado. Una nueva clase social*. Barcelona: Pasado y Presente.

Trueba, D. (2018) *La tiranía sin tiranos*. Barcelona: Anagrama.

«HICIERON TODO CONMIGO, PERO NO HAN PODIDO AL FINAL»: CONTÍNUUM DE VIOLÈNCIES, AGÈNCIA I RESISTÈNCIES EN LES MIGRACIONS FORÇADES PER RAONS DE GÈNERE

Catalina Maria Brotad Vives
Màster universitari en Antropologia Urbana, Migracions i Intervenció Social. Universitat Rovira i Virgili
catalinabrotad@gmail.com · https://orcid.org/0000-0002-0535-3548

Resum. Les migracions forçades per raons de gènere són moviments principalment de dones que per motius relacionats amb les violències masclistes s'escapen del lloc d'origen o no hi tornen. En el present article, el gènere és la categoria d'anàlisi i des de l'etnografia amb orientació feminista s'estudia com influeix en les trajectòries de vida d'aquestes dones. El contínuum de violències que viuen en les etapes del procés migratori —origen, motius de fugida o no retorn, viatge i país d'arribada/destinació— està marcat pel patriarcat però també per la intersecció amb altres sistemes de dominació com són el racisme, el classisme, l'edadisme i el capacitisme. Les violències es duen a terme en espais privats i públics (àmbit familiar, comunitari i estatal), majoritàriament són exercides per homes i es reprodueixen en un camp social transnacional, creant noves formes d'estratificació global. Depressió, soledat, aïllament, enyorança i precarietat són algunes de les conseqüències d'aquestes vivències. La capacitat d'agència i les estratègies de resistència per a la supervivència són múltiples: acceptar de manera conscient, escapar-se i implicar-se per

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 23, 2021, 119-143 | DOI: 10.17345/aec23.119-143
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

posar fi a les violències masclistes. Les dones van desfent-se de les imposicions patriarcals, passen de ser víctimes a supervivents i, per tant, esdevenen subjectes actius de canvi i transformació.

Paraules clau: migracions forçade; gènere; contínuum de violències; agència; resistències.

“They did everything to me, but they didn’t succeed”: a continuum of violence, agency and resistance…

Abstract. Forced migration caused by gender-based violence is mostly undertaken by women who have escaped from or not returned to their place of origin. The present article takes a feminist ethnographical approach to study how gender as a category of analysis influences the women’s lives. Women experience continual violence throughout the different stages and places of the migratory process (their place of origin, their reasons to flee, their journeys and their destinations), violence that is influenced not only by the patriarchy, but also by the intersection between this one and other oppressive systems such as racism, classism, ageism and capacitism. Violence happens in both public and private spheres (family, community and state), is mostly perpetrated by men and is reproduced in transnational social setting, thus creating new ways of global stratification. Depression, loneliness, longing and precariousness are just some of the consequences. These women demonstrate multiple strategies for asserting their own agency and resistance simply by accepting, escaping and being involved in ending violence against women. They free themselves from patriarchal impositions, shifting the paradigm from women as victims to women as survivors, and in the process become powerful agents of change.

Keywords: forced migration; gender; continuum of violence; agency and resistances.

1. Introducció

En la majoria de països del món, les dones són les més afectades per la pobresa i la violència. De fet, a més de poder ser perseguides per les mateixes raons que els homes, corren el risc de patir persecució o discriminació greu per la seva condició i tenen més dificultats per reivindicar els seus drets (Bueno i García, 2016). En aquest sentit, es fa referència a la persecució per raons de gènere quan les violacions dels drets fonamentals tenen relació amb el rol que s'assigna a una persona per pertànyer a un sexe, degut a la seva orientació afectivosexual o identitat de gènere. En l'àmbit teòric, s'hi inclouen la persecució basada en el gènere i la diferenciació de formes de persecució i càstigs en funció del gènere (CEAR-Euskadi, 2009). Les situacions de vulnerabilitat que viuen les impulsen a marxar del lloc d'origen o a no tornar-hi, tot i que els perills als quals s'enfronten no solen desaparèixer quan es desplacen, sinó que la discriminació, persecució i violències s'exerceixen partint de les característiques del lloc on es troben (ACNUR, 2008).

Les dones que han viscut migracions forçades tenen dret a sol·licitar protecció internacional al país d'arribada. La Convenció sobre l'Estatut dels Refugiats de 1951[1] és el primer instrument internacional que defineix i contempla els aspectes més importants de la vida d'una persona refugiada, aquella que degut a temors fundats de «ser perseguida per motius de raça, religió, nacionalitat, pertinença a un determinat grup social o opinions polítiques» (ONU, 1951: 2) es trobi fora del seu país perquè no pugui acollir-se a la seva protecció i, a causa dels temors, no hi pugui tornar. A la convenció, la persecució per raons de gènere no queda especificada; és més endavant, quan s'elaboren directrius (ACNUR, 2002) on es detalla que el gènere pot resultar un factor clau en la demanda per emparar-se amb la protecció: s'hi engloben actes de violència sexual, violència domèstica i familiar, planificació familiar forçada, mutilació genital femenina, càstig per transgredir els valors i costums morals i discriminació contra les persones homosexuals. En l'àmbit europeu, les sol·licitants s'enfronten a un marc legal molt variable, a pràctiques contradictòries per la varietat d'enfocaments en els principis interpretatius i a restric-

1 Va ser aprovada a Ginebra per l'ONU en el context del final de la Segona Guerra Mundial.

cions dels seus drets en alguns casos (Bueno i García, 2016). Igualment, la protecció efectiva de drets implica el reconeixement de les estructures de poder i les realitats socials que provoquen aquests actes de persecució que violen els drets fonamentals de les persones. Només reconsiderant aquests aspectes es podrà parlar d'un nou règim del dret de refugi, més proper als drets humans (Alonso i Silhi, 2016).

Per això, l'objectiu principal del present article és exposar com influeix el gènere en dones de diferents països del món que viuen una migració forçada. En concret, el primer objectiu específic és conèixer la vida que tenien les dones en el lloc d'origen abans de la migració. El segon és analitzar quines circumstàncies es van donar perquè les dones fossin perseguides per raons de gènere i haguessin d'escapar-se o no puguin tornar al país d'origen. El tercer objectiu es basa a comprendre com es construeix el gènere com un motiu de persecució per sol·licitar protecció internacional a l'Estat espanyol. L'últim objectiu específic pretén conèixer la manera com les dones fan front a la multiplicitat de circumstàncies viscudes condicionades pel fet de ser dona. La recerca es basa en una etnografia d'orientació feminista: s'analitzen les violències masclistes i transformacions d'aquestes segons el context, però també s'enfoca en l'agència i les estratègies de resistència que les dones duen a terme per desfer-se de l'opressió, és a dir, de quina manera passen de ser víctimes a supervivents, així com a aconseguir els seus objectius particulars i construir el seu projecte de vida.

2. Migracions forçades i gènere

Les migracions forçades són un camp d'estudi que s'emmarca dins dels moviments de població i posa el focus en la sortida no desitjada de persones d'un territori i la recerca de protecció en un altre lloc. En l'era de la globalització, entesa com el desenvolupament d'un escenari o espai mundial unificat on s'han tombat barreres i polítiques proteccionistes en molts àmbits, no s'han liberalitzat els fluxos migratoris internacionals (Arango, 2007). Ans al contrari, s'ha estigmatitzat i criminalitzat la persona que migra, la qual cosa ha donat com a resultat la construcció del concepte persona «il·legal» (López *et alii*, 2019). En aquest sentit, segons

Guerra (2017), persones migrants i refugiades actualment es troben en condicions que continuen comprometent la seva seguretat i supervivència com el fet de fer front a rutes perilloses o haver d'entregar-se a màfies i tancament de fronteres. En realitat, la migració internacional és una cara de la crisi entre les relacions nord-sud perquè no presenten importants problemes econòmics ni socials per als països del Nord global (Castles, 2003). És una crisi de seguretat regional i global davant la qual els estats nació més rics no volen actuar (Guerra, 2017). Arran d'aquest escenari, l'ONU (2018) va aprovar el Pacte Mundial per la Migració Segura, Ordenada i Regular amb l'objectiu de reduir els factors adversos i estructurals que impedeixen a les persones tenir vides dignes i sostenibles als seus països d'origen, i això les obliga a cercar un futur en un altre lloc. Així mateix, es pretén reduir els riscos i vulnerabilitats a què s'enfronten les persones que migren en les diferents etapes del trajecte migratori, en consonància amb els seus drets humans i proporcionant atenció i assistència.

La literatura clàssica sobre migracions es va fonamentar en la seva causalitat econòmica i en l'assumpció del caràcter individual i el protagonisme masculí. El nou ordre global ha contribuït a delimitar noves tipologies entre les quals es troben altres tipus de moviments migratoris: per motius de salut, de crisis, de guerres, mediambiental (Roca, Soronellas, Bodoque, 2012). Gran part de les investigacions s'han centrat en les polítiques d'asil i protecció des d'una perspectiva estatal (Crisp, 1999). Limitar l'anàlisi a un punt de vista estatocèntric no respon a la necessitat d'entendre les experiències pròpies de les persones migrants o refugiades perquè es deixa de banda la influència dels desplaçaments en la configuració de la seva identitat i agència (Almenara, 2017). Barja (2019) considera que l'anàlisi de la pròpia experiència i el sentit d'agència de les persones migrants pot contribuir a un diàleg crític en els estudis sobre la violència i migracions contemporànies. Des dels anys setanta, les investigacions feministes han confirmat l'androcentrisme dels estudis migratoris (Gregorio Gil, 1998) i s'ha començat a prendre consciència dels processos mentals incrustats en els models de pensament de gènere, la mobilitat humana i la migració (Truong *et alii*, 2014). Qüestionar-ho obre un nou espai de conversa en la relació entre gènere, migració i drets.

El gènere és un element constitutiu i estructurador de la migració que està vinculat amb altres eixos; cal analitzar la intersecció per entendre com afecten les estructures d'opressió sobre les dones (Domínguez i Contreras, 2017). Les trajectòries migratòries femenines augmenten i aquestes estructures generen desigualtats; per tant, afecten la producció i reproducció de diverses formes de violència. En l'anàlisi de les desigualtats socials, Crenshaw (1989) defineix el concepte d'interseccionalitat com el fenomen pel qual un individu viu opressió o ostenta privilegi partint de la seva pertinença a múltiples categories socials. Investigadores feministes han continuat nodrint el concepte, pel qual s'entén que les desigualtats socials que viu una persona venen influenciades per la intersecció de discriminacions fonamentades en diferents sistemes de dominació com són el patriarcat, el racisme, el classisme, l'edadisme o el capacitisme. L'anàlisi particular de les interseccions permet entendre la dimensió de les violències en les trajectòries migratòries de dones (Auclair, 2018).

3. Violències

Per comprendre l'entrecreuament de les violències en les migracions forçades femenines, Auclair (2018) i Barja (2019) utilitzen el concepte de contínuum: en lloc de centrar-se en una forma de violència, ho fan en les manifestacions diverses de la violència i en la inscripció multiforme de cada una d'elles en l'aspecte social. Les diferents expressions de la violència no són ni estàtiques ni exclusives: es duen a terme en una gran varietat de contexts, es mouen entre el que és privat i el que és públic i s'estenen en un marc global transnacional. Les migracions forçades per raons de gènere s'han d'analitzar com un fenomen transnacional,[2] que va més enllà dels països, independentment de la noció de pertinença del nord o del sud. Les dones que migren desafien l'ordre normatiu de gènere, malgrat que les fronteres i l'amenaça de la violència sexual intervinguin per ressi-

2 La transnacionalitat «implica d'alguna manera aquella persona que marxa i la que queda, i transforma la percepció sociocultural d'ambdós grups, amb la qual sorgeixen nous estils i pràctiques quotidianes més "híbrides" i es modifiquen els significats i valors» (Bobes, 2012: 10). En aquestes dinàmiques globals, ser subjectes transnacionals i viure les conseqüències a les dues bandes de les fronteres fa que es creï un nou espai social, que no té a veure amb l'aspecte espacial sinó que és una construcció social analítica (Jiménez, 2010).

tuar la seva posició. Hi ha una reestructuració de jerarquies i desigualtats que conserven i reprodueixen dinàmiques patriarcals a través de l'ús de la violència que creen noves formes d'estratificació global (Cortés i Manjarrez, 2018). El concepte contínuum permet superar la jerarquització dels abusos i posa el focus en la consubstancialitat de les violències.

Diverses investigadores en migracions forçades amb perspectiva de gènere extreuen algunes conclusions del fenomen. En el cas de Barja (2019), afirma que la construcció del cos feminitzat per a moltes dones heterosexuals i transgènere o transsexuals és sistemàticament violentat en els seus països d'origen i fora; es troben immerses en un contínuum de violències històriques i transnacionals que responen a lògiques no exclusives de les migracions. Cortés i Manjarrez (2018) exposen que les violències sistèmiques que envolten les dones es legitimen des del patriarcat, s'encarnen i mantenen en espais i situacions molt diverses que visualitzen els cossos de les dones com a objectes. En les migracions relacionades amb el tràfic de persones i l'explotació sexual, la por és una de les emocions medul·lars que les dones localitzen en les seves experiències i dificulta l'abandonament de les situacions en què es troben. Cortés (2019) defineix la violència de gènere i sexual en fronteres geogràfiques com una de les més invisibilitzades i és la que activa o bloqueja la mobilitat de les dones. L'autora afirma que les violències masclistes són problemes públics i polítics.

4. Agències i resistències

L'ús del concepte trajectòries de vida confereix una perspectiva diacrònica dels processos migratoris. Les estratègies, l'agència i les resistències permeten configurar un mapa més ampli i divers: anar més enllà de per què les dones migren, conèixer com enfronten els desafiaments quan s'instal·len al nou país i quins són els efectes que tenen en les seves vides i identitats (Domínguez i Contreras, 2017).

L'agència és el valor intrínsec que es desplega en el moment d'actuar enfront del plantejament d'un o més objectius, s'inclou un poder efectiu per aconseguir-los, es relaciona amb la capacitat per actuar en funció dels propòsits individuals i col·lectius (Alkire, 2007). Implica responsabilitat

en la presa i execució de les decisions. Domínguez i Contreras (2017) assenyalen la necessitat de considerar les estratègies de resistència contra els sistemes de dominació que duen a terme les dones perquè es transforma el propi *habitus*. Mahmood (2008) exposa que la resistència és una forma d'acció que no implica necessàriament un enfortiment de l'agència perquè és una resposta a les relacions de poder: no sempre se subverteixen les normes, és possible habitar-les d'altres maneres. L'agència s'ha d'entendre com un procés de deliberació conscient on les dones pretenen aconseguir un o més objectius i que les situa com a subjectes actius de canvi i transformació (Domínguez i Contreras, 2017).

Diverses investigadores en migracions forçades per raons de gènere n'extreuen algunes conclusions. L'aspiració a trobar espais lliures de violències històriques és una de les sostentacions principals per decidir prendre el risc i s'executen accions estratègiques per evitar el sotmetiment al contínuum de violències en la migració (Barja, 2019). Hi ha múltiples formes d'agència i resistència que les dones posen en pràctica per reduir les vulnerabilitats en els seus projectes migratoris (Cortés i Manjarrez, 2018). Re Cruz (2017) destaca les múltiples estratègies de resistència que desenvolupen les dones, per exemple organitzant-se en moviments de protesta o vagues de fam.

5. Metodologia

Els interrogants constants al voltant de les jerarquies i relacions de poder respecte a l'altre han format part de l'etnografia en l'antropologia feminista, i han generat debats al voltant de les tensions i contradiccions ètiques amb les quals ens enfrontem en el treball de camp, així com en la redacció (Behar i Gordon, 1995). Des de la diversitat de feminismes compromesos amb la construcció de societats més justes i igualitàries, se situa el desafiament antropològic que empeny una pràctica etnogràfica feminista (Gregorio Gil, 2019). La metodologia de la present recerca ha partit d'aquesta mirada, durant la tasca etnogràfica s'ha cuidat la relació entre investigadora i participants: «Pensar-nos en referència a la pròpia relació de privilegi respecte a qui participa de la nostra investigació és una tasca també necessària. [...] Ometre aquestes reflexions té un efecte

polític en la producció científica a la qual pretenem contribuir: ens deslliguem de l'exercici de vinculació amb l'altre que distingeix històricament l'antropologia.» (Barja, 2019: 28). «Aquelles a qui estudiem i observem són allà no només per pensar-amb, sinó també per viure-amb elles» (Puig de la Bellacasa, 2017, citat a Gregorio Gil, 2019: 6). Altrament, com diu Re Cruz (2017: 211) —recordem que ha investigat sobre migracions forçades femenines—, «no és senzill furgar en les històries que revelen una despietada crueltat i un profund patiment».

Les tècniques emprades en el treball de camp són l'observació participant i l'entrevista. La primera es va dur a terme en el Programa d'Acollida de Sol·licitants de Protecció Internacional (PASPI), a Creu Roja Catalunya, on feia les pràctiques del màster. La tècnica de l'entrevista també es volia desenvolupar a partir del programa, però la idea es va tòrcer. Estava saturat de feina i hi havia falta d'interès per la investigació per part de l'equip tècnic. La pandèmia de la Covid-19 va acabar d'esfondrar els plans i es va repensar el treball de camp durant el confinament, tasca doblement dificultosa: establir el contacte amb el perfil de dona necessari i que volguessin ser entrevistades de manera no presencial. Vaig descartar contactar amb qualsevol entitat que executés el PASPI i vaig optar per altres vies: xarxes socials, ajuntaments, centres de dones supervivents de violències masclistes, dones migrants cuidadores de gent gran i moviments socials relacionats amb migracions i feminismes. Durant aquesta segona part del treball de camp, vaig coincidir amb dones que tenien motius per sol·licitar protecció internacional però per diverses raons no ho havien fet.

La tècnica principal utilitzada ha estat l'entrevista. Se n'han realitzat un total de vuit, dues a tècniques del PASPI de Creu Roja: advocada i psicòloga, tot i que la base d'aquesta investigació són les sis entrevistes en profunditat realitzades a dones que han viscut una migració forçada per raons de gènere, d'on s'ha extret la major part de dades qualitatives. El guió d'entrevistes es va dividir en: vida al lloc d'origen, trajectòria migratòria i vida en el país d'arribada/destinació. Una entrevista ha estat presencial, dues per videotrucada, dues per trucada ordinària i una per WhatsApp.

Taula 1: característiques de les informants[3]

Informant[4]	María	Khadija	Diana	Eva	Natalia	Galia
Edat	29 anys	42 anys	31 anys	40 anys	28 anys	31 anys
Lloc d'origen	Alexandria (Egipte)	Conakry (República de Guinea)	Armenia (Colòmbia)	Ifon (Nigèria)	Monterrey (Mèxic)	Campaments de refugiats sahrauís (Tindouf, Algèria)
Estudis	Universitaris	Universitaris	Secundària	Batxillerat	Universitaris	Secundària
Professió en origen	Professora de secundària	Administrativa	Treballadora sexual	Estudiant	Empresària autònoma	Mestressa de casa i mestra
Religió	Cristiana	Musulmana	Testimoni de Jehovà	Musulmana	–	Musulmana
Motius de fugida o no retorn al lloc d'origen	Matrimoni forçat i amenaça de mort de la seva filla	Voluntat del marit i mutilació genital femenina	Amenaces de mort d'una banda criminal, càstig diferent per a homes que per a dones	Tràfic de dones amb fins d'explotació sexual	Identitat i expressió de gènere	Segrest per part de la família, obligació a acatar normes socials
Lloc de residència	Terrassa (Catalunya)	Palma (Illes Balears)	Palma (Illes Balears)	Palma (Illes Balears)	Barcelona (Catalunya)	Barcelona (Catalunya)
Temps a l'Estat espanyol	9 mesos	9 anys	1 mes	20 anys	3 anys	8 anys

6. Resultats

A partir de l'objectiu general plantejat (analitzar com influeix el gènere en dones de diferents països del món que viuen una migració forçada per raons de gènere), s'estructura aquest apartat en funció del procés migratori i objectius específics en forma de pregunta d'investigació (títols).

3 Els noms no són reals, s'han emprat pseudònims. A algunes dones no els importava que sortís el seu nom però he optat per l'anonimat.

4 S'empra un codi d'entrevista per fer cites textuals que tindrà el següent format: pseudònim, edat – lloc d'origen.

6.1 Quina era la vida en origen de les dones abans d'escapar-se a un altre país?

Les informants han nascut en països molt diferents els uns dels altres; per tant, també ho són les estructures socioculturals, així com la percepció de la classe social a què es pertany, l'accés a l'educació, tipus de feina... Tot i l'heterogeneïtat, s'hi troben punts en comú: la discriminació per raons de gènere i la intersecció entre diferents eixos de desigualtat (Crenshaw, 1989) que es donen en diferents àmbits de la vida de les dones: familiar, laboral, comunitari i estatal.

El contínuum de violències que vivia na María a Egipte s'emmarcava en l'espai laboral, comunitari i estatal amb la intersecció de qüestions de gènere, ètniques i religioses: era una dona cristiana en un estat de majoria musulmana. «Nosotros tenemos una sociedad machista. La mujer tiene que obedecer a su marido. [...] Es una ley estúpida, viene del Islam. [...] esta ley está sobre nosotras también, pero nosotras somos cristianas.» (María, 29 – Egipte).

En el cas de na Khadija, el contínuum de violències que vivia a Conakry era en l'àmbit familiar i comunitari: el seu dret a decidir en l'entorn familiar quedava molt reduït pel fet de ser dona i filla de la segona esposa del pare. «Unos años después que falleció mi padre. [...] Convocaron una reunión familiar para separarme con mi marido sin el consentimiento de mi marido ni del mía. [...] Hasta hoy en día donde te estoy hablando nunca me dijo que no te amo, quiero separarme contigo.» (Khadija, 42 – República de Guinea). Altrament, posa en valor la capacitat que va tenir la seva germana, sa mare i ella mateixa per subsistir malgrat aquestes discriminacions. En el relat de na Khadija s'hi troben contínuament resistències: «Un hombre no vale más que una mujer. Lo tenía claro desde que era muy pequeñita. [...] Yo no había visto una excusa que un chico tenga 10 en matemáticas, que una chica tenga un 5, ¿por qué si el chico tiene la misma carrera que tú?» (Khadija, 42 – República de Guinea).

El contínuum de violències que va viure na Diana està relacionat amb el masclisme i el classisme: malgrat que intenta deixar la prostitució, es veu obligada a exercir-la per fer front als deutes que té. Són circumstàncies socioeconòmiques transgeneracionals: passen de la mare a na Dia-

na. Dins aquest espai laboral, va patir una situació de molta violència: un client volia tenir relacions sexuals sense preservatiu i va amenaçar-la de mort. Va escapar de Bogotà a la seva ciutat natal per sobreviure. Segons la categorització de mobilitat humana de CEAR (2020), na Diana hauria viscut un desplaçament forçat dins les fronteres del seu estat.

6.2 Quines circumstàncies han viscut o viuen les dones per haver d'escapar-se del seu lloc d'origen i no poder-hi tornar?

El projecte d'investigació partia de la base que els motius pels quals les dones són perseguides per raons de gènere esdevenen en origen, però hi ha informants amb històries més complexes.

Na María s'escapa d'Egipte per raons relacionades amb la discriminació en relació amb el gènere, l'ètnia i la religió en l'àmbit familiar, comunitari i estatal. Un home de religió musulmana va segrestar la seva germana petita i la va obligar a casar-se amb ell. «Cuando este hombre supo que yo estaba embarazada, que yo tendría una niña, me llamó y me dijo: si llamas a tu hermana otra vez, mataré a tu bebé. Entonces escapé. Tomé la decisión y me fui a cualquier país [...] donde pudiera encontrar mi libertad y algo de futuro para la niña» (María, 29 – Egipte).

Els motius de fugida i no retorn a la República de Guinea de na Khadija tenen a veure amb la discriminació per raons de gènere dins la família i comunitat. El contínuum de violències és molt evident en la seva història. Al voltant dels 30 anys, sa mare la va pressionar per casar-se: "en estos países una mujer es mujer cuando tienes marido, casa e hijos, eres completa. [...] Aunque estás muy rica y tienes todo, estudios y riqueza, si no tienes un marido, no tienes hogar, no vales nada" (Khadija, 42 – República de Guinea). Va cedir i es va casar amb un company de feina que vivia entre Conakry i Palma. El marit va estar 5 anys sense viatjar a la capital i na Khadija volia divorciar-se. Ell s'hi va negar i na Khadija es va veure obligada a deixar Conakry per anar a viure a Palma amb ell. «Yo no puedo decir no. [...] La familia no me puede apoyar porque dice: tu marido es tu marido, es él que decide donde quiere vivir.» (Khadija, 42 – República de Guinea). Altrament, quan na Khadija tenia 5 o 6 anys li practicaren la mutilació genital femenina, «hoy en día yo tengo dos niñas [...] no puedo viajar a mi

país con estas niñas porque cuando voy las pueden mutilar. Y tengo otra niña que está ahí y estoy luchando bastante para que no sea mutilada y no consigo traer esta niña» (Khadija, 42 – República de Guinea).

El motiu de fugida de Colòmbia de na Diana té a veure amb el fet que el seu marit formava part d'una banda criminal amb qui va tenir problemes i va haver d'escapar-se cap al Brasil. En aquell moment, les vides de na Diana i les filles corrien perill. A part del temor de la seva integritat física, s'ha de considerar la diferència del càstig que rep la persona en funció del gènere: «En ocasiones violan a las mujeres y las descuartizan. A los hombres los matan y ya.» (Diana, 31 – Colòmbia). Entrega les filles a les àvies —s'assegura que no sortiran gaire al carrer— i marxa a l'Estat espanyol per sobreviure i, quan pugui, dur-hi les filles. En el cas de na María, na Khadija i na Diana, s'escapen per trencar la cadena de violències històriques i transgeneracionals, i alliberen les filles d'aquests riscs, tal com també conclou Barja (2019).

El motiu de sortida i no retorn de Nigèria de n'Eva té a veure amb el tràfic amb fins d'explotació sexual basat en l'engany. A més, està clarament construït en un camp social transnacional: és una xarxa de tràfic de persones que travessa les fronteres dels estats. Quan n'Eva feia un examen d'accés a la universitat, dos homes van acostar-s'hi per oferir-li viatjar a Espanya per treballar en un supermercat, amb la condició que quan fos allà retornés els diners del trajecte. Acceptà i viatjà fins a València. Quan arribà a la casa hi havia vuit noies nigerianes més que sortien cada nit i tornaven al matí. «He preguntado [...] ¿pero por qué salís por la noche? [...] Me dice: salimos a hacer prostitución. Y yo digo: no, imposible que yo no he venido a eso, que yo he venido a trabajar. Y la chica me dijo: eso es mentira, es la misma cosa que nos dijeron a todas.» (Eva, 40 – Nigèria). La *madame* li va dir que havia de pagar 40.000 dòlars i no podia sortir de la casa sense el seu permís. «No tuve otra opción y tuve que aceptarlo porque, claro, no conocía el idioma, ni conocía a nadie en España» (Eva, 40 – Nigèria). No podia contactar amb la família perquè s'havia escapat de casa i la xarxa la va sotmetre a rituals relacionats amb el vudú, com a forma de control. L'única opció que li quedava era aguantar el contínuum de violències: resisteix conscientment per sobreviure. «En el caso que yo

ahora vivo en Nigeria, cualquier tiempo puede venir, hoy, mañana y decirme: por no pagarnos el dinero que nos debes mira… Pistola o lo que sea… […] Una tortura que lleva a muerte seguro» (Eva, 40 – Nigèria).

El motiu de fugida de Mèxic de na Natalia té a veure amb la persecució per qüestions d'identitat i expressió de gènere. Als 23 anys es mudà a Ciutat de Mèxic i inicià la transició de gènere. El contínuum de violències era constant i en molts àmbits: «Un acoso diario en el cual no podía ni salir de mi casa por el temor […] que algún hombre se quisiera propasar o discriminación por parte de la población en general.» (Natalia, 28 – Mèxic). També és rebutjada per la seva família.

> Empecé con mi negocio de mascotas y […] contraté a una chica […] me ayudó mucho para la transición y se hizo mi mejor amiga. El problema fue que en una ocasión que habían intentado abusar de mí en México. […] Lo que me destruyó fue su respuesta, me dijo: "Natalia, ¿querías ser mujer? Esto de las violencias es cosa de todos los días, vete acostumbrando." […] Yo esa noche intenté suicidarme. (Natalia, 28 – Mèxic)

Després d'aquestes situacions, es va mudar a Monterrey per continuar la seva vida: «Tenía dinero, pero vivía encerrada en la casa y empecé a acumular mucha basura […] Vivía con mis perros, con mis erizos, con mis ratones […] tuve sarna, piojos, y bueno, pues la depresión» (Natalia, 28 – Mèxic). Va intentar canviar de feina però es va topar amb transfòbia per part de les empreses. Finalment va optar per escapar-se a un altre lloc on la diversitat de gènere estigués més acceptada per part de la societat. «Quedarme aquí es quedarme a morir» (Natalia, 28 – Mèxic).

Els motius de fugida i no retorn als campaments de refugiats sahrauís de na Galia tenen a veure amb la discriminació per raó de gènere principalment dins la família, però també en la comunitat. Dels 7 als 16 anys, va viure a Catalunya per motius de salut acollida per una família. Fins que la família biològica va decidir que viatgés als campaments per visitar-los. Ella no hi volia anar però la família d'acollida no s'hi podia negar, així que viatjà als campaments. «Faltaba poco para que me marchara y me quitaron toda la documentación y me la quemaron diciéndome que yo no iba a ir a ninguna parte, que mi familia estaba allí» (Galia, 31 – campaments de refugiats sahrauís). Na Galia va haver de fer front a un contínuum de vio-

lències que també es connectaven amb altres tipus de discriminació que rebia pel fet d'haver viscut a l'Estat espanyol. «Yo me adapté a la vida que lleva una mujer de allí y hacía todo lo que me decían» (Galia, 31 – campaments de refugiats sahrauís). A la vegada que planejava escapar-se: «pagando un pastón pude hacerme un pasaporte y un visado ilegal y me fui.» (Galia, 31 – campaments de refugiats sahrauís).

La paraula "miedo" o "temor" surt en tots els relats, tot i que no restringeix les seves aspiracions per tenir una vida lliure d'aquestes violències històriques (Barja, 2019). Tal com defensa Auclair (2018), les trajectòries de vida d'aquestes dones es duen a terme en una gran varietat de contexts, es mouen entre l'àmbit privat i el públic i s'estenen en un marc global transnacional. A través del concepte de contínuum, se supera la jerarquització dels abusos centrant l'atenció entre la intersecció de les diferents expressions violentes, així com la correlació amb el patriarcat: la consubstancialitat de les violències. En aquestes dinàmiques globals es creen noves formes d'estratificació globals (Cortés i Manjarrez, 2018).

6.3 Com justifiquen en la sol·licitud de protecció internacional la persecució per raons de gènere?

Hi ha dones que han viscut persecució per raons de gènere que sol·liciten protecció internacional, però d'altres no: aconsegueixen «los papeles» per altres vies. N'Eva va arribar a l'Estat espanyol l'any 2000 i va obtenir el NIE poc després de casar-se amb un home el 2004. No coneixia la protecció internacional. Na Galia tampoc la va sol·licitar. La família d'acollida va regularitzar la seva situació legal la primera vegada que va estar a Barcelona i, després d'escapar-se dels campaments, continua lluitant amb les institucions espanyoles per recuperar la seva documentació. Na Khadija tampoc va sol·licitar protecció internacional —tot i que la coneix i sap que hi té motius— perquè va viatjar per reagrupació familiar fa 9 anys.

Na María du 9 mesos a Catalunya i, just arribar, sol·licità protecció internacional. Encara no té resposta i es troba en un recurs de la Creu Roja. Na Diana du un mes a Palma i està en un centre de protecció de dones en situació de prostitució de Metges del Món, poc després va sol·licitar protecció internacional. Na Diana, a diferència de na Khadija, no identifica cap

raó de gènere en el seu motiu de fugida. Té a veure amb la normalització de les violències i també que en el seu cas la base de la persecució no són les assignacions de gènere, sinó la diferenciació dels mecanismes de persecució i càstig en funció del gènere. Na Natalia fa 3 anys que viu a Barcelona, va fugir de Mèxic coneixent el dret d'asil. De les protagonistes d'aquesta investigació, és l'única a qui li han concedit l'estatut de refugiada.

Hi ha diverses maneres d'assolir els seus drets a ser ciutadanes de l'Estat espanyol. Coincideix que les persones que fa més anys que resideixen al país d'arribada/destinació no sol·licitaren protecció internacional. En canvi, les que fa menys temps que hi són ja ho coneixen i s'acullen al dret d'asil. La tendència amb les protagonistes és que com més temps fa que han viscut la migració forçada, més identifiquen i comprenen la persecució que han viscut pel fet de ser llegides socialment com a dones.

L'advocada del PASPI destaca qüestions rellevants respecte al procés per sol·licitar protecció internacional de dones que han viscut persecucions per raons de gènere. "Tenim perfils de molts països i de cada país d'origen hi ha problemàtiques diferents." (Eulàlia). Aquest és un aspecte que també remarca la psicòloga i s'ha comprovat en aquesta investigació. A més, "el gènere acostuma a ser un motiu valorat positivament pel que fa a instrucció a Espanya" (Eulàlia). Aquesta afirmació és similar a la que fan Bueno i García (2016) però en el seu cas en l'àmbit europeu.

> Són perfils on la paraula és l'única o gairebé l'única arma de defensa. [...] A vegades són citades per l'oficina d'asil a una segona entrevista. [...] La citació arriba un any i mig més tard [...] ja hi ha hagut tota una evolució d'aquella persona. [...] No serà igual que el dia que va arribar. [...] És molt fàcil que si torna a explicar el que li ha passat, caigui en contradiccions. Llavors, són segones entrevistes molt dures. (Eulàlia)

Na Natalia relata que es va haver de sotmetre a una segona entrevista en el seu procediment, l'advocada coincideix que sol ser habitual en casos d'identitat de gènere i orientació sexual. Na María també explica l'experiència a l'oficina d'asil: «La primera y segunda vez que fui [...] me trataron mal. [...] Creo que entrenan para tener esa cara con la gente, no mostrar emociones [...] Piensan que mucha gente miente.» (María, 29 – Egipte). Coincideix amb l'afirmació de l'advocada: «ens hem trobat en el passat

amb casos de molt mal tractament per part de la policia amb els casos de gènere, molt poca empatia» (Eulàlia). Quan les dones sol·liciten protecció internacional també estan exposades a violències per part de les institucions, la qual cosa engreixa el contínuum de violències.

«La mutilació genital femenina [...] Demanem aquest certificat mèdic. [...] Elles el poden aconseguir fàcilment i per nosaltres és un mitjà de prova que sabem que la instrucció valora molt.» (Eulàlia). «Està molt bé que donin valor a un document mèdic però [...] reclamem que es doni el mateix valor a un relat o a un informe psicològic.» (Eulàlia). Com efectivament diu Fassin (2003, citat per Sander, 2013), el cos està dotat de dret en les sol·licituds de protecció internacional i Sander (2013) empra la categoria d'«economia moral de la il·legitimitat», en què assenyala que la persona que sol·licita protecció internacional pot emprar el seu cos —mostrant els senyals de la violència que relata— com a font de dret i l'estat li atorga legitimitat. La decisió de qui es considera «un vertader/legítim refugiat o refugiada» es funda en virtut de la incorporació d'uns certs atributs visibles en el cos. D'aquesta manera s'expliquen les raons per les quals donen més pes al document mèdic que a un de psicològic, perquè el segon depèn de la paraula. En síntesi és, com diu Sander (2013), perquè la persona refugiada genera desconfiança. Fassin (2015) explica que el procés de sol·licituds de protecció internacional és un examen sobre la veritat i, en els casos que ens ocupen, s'ha pogut comprovar que no hi ha confiança cap a les persones que fan la sol·licitud a l'Estat espanyol. L'autor afegeix que sotmetre-les a agressius interrogatoris i circumstàncies desagradables suggereix una mort progressiva dels ideals de la Convenció de Ginebra de 1951.

6.4 De quina manera fan front a la multiplicitat de circumstàncies viscudes condicionades pel fet de ser dona?

Arribar a l'Estat espanyol no significa que les violències masclistes desapareixen, sinó que es transformen. La condició de dona viatja amb elles i són llegides com a tals en societats diferents de la seva. En alguns casos, les violències cessen, però igualment hi ha conseqüències en la persona.

La violència que viu n'Eva en el país d'arribada/destinació és molt evident: treballar forçadament en prostitució. Finalment ho deixa: una nit la policia va detenir vuit companyes seves i les va deportar a Nigèria, «ahí me asusté y dejé el club» (Eva, 40 – Nigèria). «Luego lo pagué mal porque, como no le estoy mandando dinero, la chica ha venido a buscarme desde Valencia con su hermano. Quisieron pegarme, quisieron obligarme a que yo me iba con ellos… Han hecho todo, todo, todo conmigo, pero no han podido al final.» (Eva, 40 – Nigèria). En aquesta cita es veu la dimensió dels abusos de poder de la xarxa cap a n'Eva, així com la resistència: mantenir-se en el no, malgrat la violència.

> Para mí es como esclavas, ¿no? Es muy duro trabajar con tu cuerpo y luego darle el dinero. Mira qué te digo, que la persona que nos han preparado los documentos para venir a España me dijo la verdad: todo lo que ha gastado por mí sola han sido 3.000 dólares, por todo el viaje. Y a mí me quedan diciendo que tengo que pagar 40.000 […] Es un abuso muy fuerte, es un abuso demasiado, no sé para humanidad. (Eva, 40 – Nigèria)

El contínuum de violències no s'acaba quan es desvincula de la xarxa. La situació de precarietat que viu per desigualtats de gènere, classe i raça a Palma fa que hagi de treballar traficant droga i acabi empresonada a Barcelona durant 7 anys. També es veu afectada per les dinàmiques especulatives neoliberals en la qüestió de l'habitatge: no es pot permetre viure sola a una casa, ha de compartir pis i el propietari intenta abusar-ne sexualment. Tal com diuen Cortés i Manjarrez (2018), les violències sistèmiques que viuen les dones (físiques, econòmiques, polítiques, personals, sexuals i simbòliques) es legitimen des del patriarcat, s'encarnen i mantenen en espais i situacions molt diverses visualitzant els cossos reproductius i sexuals de les dones com a objectes.

Na María no ha viscut episodis de violència física a Catalunya, però migrar i deixar-ho tot té conseqüències. Malgrat les discriminacions que vivia a Egipte, na María estava acompanyada de la seva família i amistats i tenia una feina que li agradava. «Cuando tú estás en mi situación, piensas cada día sobre si estás haciendo lo correcto o irte a mi país. Pienso que estoy perdida. […] Lo hago todo por ella [la seva filla]. […] Espero que ella tenga una mejor vida.» (María, 29 – Egipte). La sensació de soledat i

aïllament és important mostrar-la a la investigació: és una de les conseqüències de les violències masclistes que viuen les dones que han hagut de migrar de manera forçada per persecucions per raons de gènere. D'altra banda, na Diana està separada de la seva família i també té la sensació de soledat i enyorança: «es complicado vivir sin ellas. [...] Quisiera estar acá, que el papá de la niña se viniera y de ahí poderle hacer los papeles a las niñas. [...] Un poco dura la situación, pero bueno, toca ser fuerte» (Diana, 31 – Colòmbia). En la mateixa línia, na Natalia també sent soledat i la depressió que inicià a Monterrey ha viatjat amb ella: «Hay cosas que no he podido dejar atrás. El miedo a los hombres es una cosa con la cual tengo que vivir. No puedo andar en ningún sitio donde haya hombres cerca de mí porque me pongo muy nerviosa.» (Natalia, 28 – Mèxic). Afegeix: «irónicamente lo de la cuarentena me ha ido bien [...] Llevo en cuarentena cuatro años, no salgo de mi casa. [...] Digo: miren, ahora todos me comprenden, ¿no? Así es como se siente.» (Natalia, 28 – Mèxic). Pel que fa al lloc de feina, na Natalia està satisfeta en el sentit que ningú no la jutja per la seva identitat i expressió de gènere. En aquest sentit, es veu l'agència perquè pot expressar-se i relacionar-se des de la seva identitat en aquest espai. El cas de na Galia és diferent, perquè ella tenia família i amistats a Barcelona, relata que se sent «feliz de estar aquí de nuevo, que es donde quiero estar» (Galia, 31 – campaments de refugiats sahrauís). Na Khadija sí que va sentir soledat i aïllament els primers mesos quan arribà a Palma, és una sensació similar a la de na María: tenia una vida plena en origen i passa a sentir-se sola. Avui en dia, relata, «soy una activista y tengo también mi fundación ahí que está trabajando. Luchamos sobre los derechos de la mujer y de los niños. Está muy concretada sobre la mutilación genital femenina. [...] La organización la creé cuando estuve aquí.» (Khadija, 42 – República de Guinea).

L'impacte del contínuum de violències que viuen les dones no s'acaba quan la violència cessa, les conseqüències en la seva salut mental i estil de vida són evidents: depressió, soledat, aïllament, enyorança, precarietat... A més, coincideix que les dones que fa més temps que viuen a l'Estat espanyol sembla que estan més estables emocionalment; en canvi, les que fa menys que han arribat pateixen més. Tanmateix, cada dona protagonista

desenvolupa estratègies de resistència, que es divideixen en tres tipus. La primera és: acceptar de forma conscient. La resistència no sempre ha de subvertir les normes, sinó que és possible habitar-les d'altres maneres (Mahmood, 2008). En determinades situacions, acceptar conscientment la violència que s'està vivint és un tipus de resistència en si mateixa. Es pot confondre amb el concepte de submissió, però la principal diferència és que la dona és conscient de la violència que està vivint, no està normalitzada. Intentar parar la violència masclista mentre s'està exercint sobre la persona no sempre implica supervivència. Exemples: quan n'Eva treballa en prostitució, tot i que és conscient de l'explotació, o quan na Galia està als campaments i viu segons els rols socialment assignats a una dona. Una de les característiques d'aquest tipus de resistència és que es viu com quelcom temporal i va acompanyada d'altres estratègies a llarg termini. A la vegada, n'Eva i na Galia van buscant la manera de fugir. La segona és: escapar-se o no tornar al lloc d'origen. L'estratègia de marxar i trencar amb el contínuum de violències en un espai determinat també és resistència. En aquest sentit, la resistència es fa evident quan s'actua contra la repressió i submissió (Domínguez i Contreras, 2017). En el cas de les històries de les protagonistes, es donaria en totes perquè cap no torna al lloc d'origen. La tercera és: implicar-se per posar fi a les violències masclistes. L'organització i mobilització per assenyalar i eliminar la violència cap a les dones seria el darrer tipus de resistència, com destaca Re Cruz (2017). Exemple: quan na Khadija crea la fundació per sensibilitzar al voltant de l'MGF i matrimonis forçats. Poden dur-se a terme més d'una estratègia a la vegada en les trajectòries de vida i en les diferents etapes. Totes tenen la mateixa finalitat: sobreviure per després tenir una vida digna. Com expressen Domínguez i Contreras (2017) i Das i Poole (2008), en aquesta recerca s'afirma que les dones que han viscut migracions forçades per raons de gènere són subjectes actius de canvi i transformació.

7. Conclusions

Aquesta investigació d'orientació feminista pretén aportar coneixements al voltant de les migracions forçades per raons de gènere, com ja fan antropòlogues des de fa unes dècades. Es capgiren les estructures tradicionals dins el món acadèmic de les ciències socials, per posar l'antropologia al servei dels drets i llibertats de dones i nines, així com d'aquelles persones amb orientació afectivosexual i identitats dissidents. El punt de partida d'aquesta recerca ha estat analitzar com influeix una migració forçada per raons de gènere en dones de diferents països del món que la viuen: estudiant la trajectòria migratòria per etapes.

Les trajectòries de vida de dones que han migrat forçosament per raons de gènere són molt variades i hi té molt a veure el context en el qual transcendeix. El contínuum de violències que es presenta en el seu procés migratori és extens i complex, a la vegada s'ha de considerar la connexió de la discriminació per raons de gènere amb altres sistemes de dominació generadors de desigualtats. Les violències es duen a terme a espais privats i públics, és a dir, en l'àmbit familiar, comunitari i estatal, i principalment és exercida per part dels homes. Al final del procés migratori, d'una manera o altra, s'acaba estenent en un camp social transnacional. Ser llegides com a dones en diferents societats les acompanya en tota la seva trajectòria i veuen condicionada la seva vida per les diferents estructures patriarcals. De la mateixa manera que la discriminació per raons de gènere es transforma en funció de l'espai on es desenvolupa, també s'hi adapta la capacitat d'agència i es generen múltiples resistències. Acceptar de forma conscient, escapar-se i implicar-se per posar fi a les violències masclistes són algunes de les estratègies de resistència per a la supervivència que, amb més o menys èxit, cadascuna va assolint per aconseguir els objectius que s'ha proposat. Les dones van desfent-se —amb més o menys rapidesa— de les imposicions patriarcals en un escenari transnacional: passen a ser subjectes actius i van teixint el seu trajecte de vida lliure de violències. És així com passen de ser víctimes a supervivents de violències masclistes en una trajectòria de vida marcada per la migració forçada per raons de gènere. En la subversió de les estructures patriarcals

per part de les dones en aquest tipus de migracions, s'hi van generant noves formes d'estratificació global.

Les polítiques migratòries a diferents nivells —tant estatals com internacionals— són generadores de patiment cap a totes les persones provinents del Sud global, especialment cap a les dones. Les institucions han de responsabilitzar-se i actuar: les violències que viuen les dones són problemes col·lectius, públics i socials. És necessari un canvi de paradigma que posi la vida al centre, a través dels objectius redactats en el Pacte mundial per a la migració segura, regular i ordenada de l'ONU.

Ampliar la mostra i conèixer més històries de dones que serien perseguides en origen seria interessant per aprofundir i diversificar les vivències del col·lectiu. Per exemple, escoltar els relats de dones que s'escapen de la violència per part de la parella o per part de l'estat, com serien el casos de dones defensores de drets humans, així com escoltar el relat de persones que fugen per raons únicament d'orientació sexual. Amb tot, seria interessant també conèixer la construcció de les identitats de les dones.

8. Bibliografia

ACNUR (2002) *Directrices sobre protección internacional: La persecución por motivos de género en el contexto del Artículo 1A (2) de la Convención de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados y/o su Protocolo de 1967*. Recuperat de [25/03/2021]: <https://www.refworld.org.es/docid/4714a7152.html>.

— (2002) *Directrices sobre la protección internacional: «Pertenencia a un determinado grupo social» en el contexto del Artículo 1A (2) de la Convención de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados y/o su Protocolo de 1967*. Recuperat de [25/03/2021]: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2002/1754.pdf>.

— (2008) *Manual del ACNUR para la protección de mujeres y niñas*. Recuperat de [25/03/2021]: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2009/7137.pdf>.

— (2018) *La persecución por motivos de género*. Recuperat de [25/03/2021]: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/archivo/4206.pdf>.

Alkire, S. (2007) «Concepts and measures of agency» *Oxford Poverty & Human Development Initiative*, 1-23.

Almenara, S. (2017) «Entendiendo las migraciones forzadas a través de los estudios diaspóricos. Un análisis con perspectiva de género» *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 19: 298-306.

Alonso, A. i Silhi, N. (2016) «El refugio por razones de género» *Anuario de Derechos Humanos*, 12: 55-66.

Arango, J. (2007) *Las migraciones internacionales en un mundo globalizado*. Recuperat de [25/03/2021]: <http://insyde.org.mx/pdf/movilidad-humana/arango_2007_las_migraciones_internacionales.pdf>.

Auclair, I. (2018) «Las trayectorias migratorias de colombianas en situación de refugio en Ecuador: análisis interseccional del continuum de las violencias» *Revista Andaluza de Antropología*, 14: 23-48.

Barja, C. (2019) «¿Por qué si hay tanta violencia en el camino ellas siguen migrando? Antropología, violencia y migración» *Alteridades*, 29 (58): 17-30.

Behar, R. i Gordon, D. (1995) «Women writing culture» *University of California Press*.

Bobes, V. (2012) «El transnacionalismo como enfoque. Una reflexión para construir un modelo analítico» *Debates sobre el transnacionalismo*, 6-20.

Bueno, T. i García, N. (2016) «La persecución por motivos de género y el derecho de asilo en el sistema jurídico internacional: avances y desafíos» *Derecom*, 21: 49-62.

Castles, S. (2003) «La política internacional de la migración forzada» *Migración y Desarrollo*, 1: 1-26.

CEAR (2020) *Informe 2020: Las personas refugiadas en España y en Europa*. Recuperat de [25/03/2021]: <https://www.cear.es/informe-cear-2020/>.

CEAR-Euskadi (2009) *Persecución por motivos de género y derecho de asilo: del contexto global al compromiso local*. Recuperat de [25/03/2021]: <https://www.cear-euskadi.org/producto/persecucion-motivos-genero-derecho-asilo-del-contexto-global-al-compromiso-local/>.

Cortés, A. (2019) «Mujeres migrantes y refugiadas en la Frontera Sur. Resistencias de género y violencias encarnadas» *Anuario CIDOB de la Inmigración 2019*, 128-140.

Cortés, A. i Manjarrez, J. (2018) «Género, Migraciones y Derechos Humanos» *Revista de Antropología Social*, 28 (1): 179-183.

Crenshaw, K. (1989) «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics» *The University of Chicago Legal Forum*: 139-167.

Crisp, J. (1999). «Policy Challenges of the New Diasporas: Migrant Networks and their Impact on Asylum Flows and Regimes» *New Issues in Refugee Research*, 7.

Das, V. i Poole, D. (2008) «El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas» *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 8: 1-39.

Domínguez, M. i Contreras, P. (2017) «Agencia femenina en los procesos migratorios internacionales: Una aproximación epistemológica» *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 37: 75-99.

Fassin, D. (2015) «La economía moral del asilo. Reflexiones críticas sobre la "crisis de los refugiados" de 2015 en Europa» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 70 (2): 277-290.

Gregorio Gil, C. (1998) «Migración femenina: su impacto en las relaciones de género» *Aparkía. Investigació Feminista*, 15: 257-265.

— (2019) «Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista» *Disparidades*, 74 (1): 1-7.

Guerra, M. (2017) «Inseguridad humana, migración y supervivencia. Género y derechos humanos» *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 15: 190-206.

Jiménez, C. (2010) «Transnacionalismo y migraciones: aportaciones desde la teoría de Pierre Bourdieu» *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 20: 13-38.

López, E., Juárez, L. i Veytia, M. (2019) «Esquema tipológico de las migraciones y desplazamientos forzados» *Estudios Fronterizos*, 20.

Mahmood, S. (2008) «Teoría feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto» *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. 162-214.

ONU (1951) *Convención sobre el Estatuto de los Refugiados*. Recuperat de [25/03/2021]: <https://www.acnur.org/5b0766944.pdf>.

— (2018) *Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular*. Recuperat de [06/06/2021]: <https://www.refworld.org.es/pdfid/5c0eac944.pdf>.

Re Cruz, A. (2017) «Antropología de Emergencia en el trabajo con menores y mujeres centroamericanas en busca de asilo» *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 19: 207-217.

Roca, J., Soronellas, M. i Bodoque, Y. (2012) «Migraciones por amor: diversidad y complejidad de las migraciones de mujeres» *Papers*, 97 (3): 685-707.

Sander, J. (2013) «La solicitud de refugio en Buenos Aires: una mirada antropológica sobre las prácticas institucionales y el entramado de organizaciones de la sociedad civil» *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*.

Truong, T., Gasper, D. i Handmaker, J. (2014) «Migration, Gender, Social Justice: Perspectives on Human Insecurity» *Hexagon Series on Human and Environmental Security and Peace*, 9: 3-26.

LA GOBERNANZA DE LA COVID-19 EN BRASIL EN LA ERA DE LA SALUD GLOBAL: NEOLIBERALISMO AUTORITARIO, NEGACIONISMO CIENTÍFICO, IGNORANCIA ESTRATÉGICA Y SURGIMIENTO DE NUEVAS FORMAS DE SOLIDARIDAD

Francisco Ortega
Profesor de investigación de ICREA en el Centro de Investigación en Antropología Médica - DAFITS, Universitat Rovira i Virgili
fjortega2@gmail.com · https://orcid.org/0000-0002-5039-9449

Resumen. La pandemia de Covid-19 representa un desafío sin precedentes de gobernanza de salud pública global que ha puesto en jaque presupuestos teóricos y ha trastocado dicotomías y jerarquías como global/local, norte global/sur global o políticas de «arriba hacia abajo»/intervenciones de base, que estructuran el campo de la salud global. La primera parte de este artículo problematiza las políticas de salud global para la covid-19. Esas políticas no son factibles en muchos países del sur global y pueden exacerbar desigualdades sociales, raciales, de género y económicas existentes. La segunda parte examina la gobernanza de la covid-19 en Brasil en tiempos de Bolsonaro en el contexto de las políticas de salud global. Ese estilo de gobernanza se caracteriza por un «neoliberalismo autoritario» que convive, paradójicamente, con una «gobernanza sin Estado» (*government-by-exception*, Nguyen, 2009): una forma de gubernamentalidad sin Estado o «para-Estado» (Geissler, 2015) caracterizada por la ausencia o presencia limitada del Estado. Neoliberalismo autoritario y gobernanza sin Estado se alían al negacionismo científico y a la movilización estratégica de la ignorancia

(McGoey, 2012) en la era de posverdad. La tercera parte de este artículo analiza cómo la gobernanza sin Estado de Bolsonaro sienta las bases para una gobernanza de salud pública de base que ha dado lugar a redes de movilización social y asistencia, formas múltiples de solidaridad y de ayuda mutua en comunidades vulnerables como favelas y comunidades indígenas que han surgido para llenar el vacío de una presencia estatal limitada.

Palabras clave: covid-19; Brasil; salud global; negacionismo; gobernanza sin Estado.

The management of Covid-19 in Brazil in the global health era

Abstract. The COVID-19 pandemic represents an unprecedented challenge for global public health governance that has jeopardized theoretical assumptions and upset dichotomies and hierarchies such as global/local, global North/global South, and top-down policies/grassroot interventions, which structure the field of global health. The first part of this article problematizes global health policies for COVID-19. Such policies are not feasible in many countries in the Global South and can exacerbate existing racial, gender, and economic inequalities. The second part examines the governance of COVID-19 in Brazil under Bolsonaro in the context of global health policies. This style of governance is characterized by an "authoritarian neoliberalism" that coexists paradoxically with a "government by exception" (Nguyen, 2009): a form of governmentality without a State or "para-State" (Geissler, 2015) characterized by the absence or limited state presence. Authoritarian neoliberalism and government by exception are allied with scientific denialism and the strategic mobilization of ignorance (McGoey, 2012) in the post-truth era. The third part of this article analyzes how Bolsonaro's government by exception lays the foundations for a grassroots governance of public health that has given rise to networks of social mobilization and assistance, multiple forms of solidarity and mutual aid in vulnerable communities, such as favelas and indigenous communities, that have emerged to fill the void created by a limited state presence.

Keywords: COVID-19; Brazil; Global Health; denialism; government-by-exception.

> «[...] más importante que el miedo es el sentimiento de ayudar a los otros» (Laryssa da Silva, *presidente de rua* de la favela Paraisópolis, en São Paulo).

1. Introducción[1]

«Preparación» (*preparedness*) es un concepto central en los debates de salud global y humanidades médicas para referirse al análisis crítico de enfoques epidemiológicos y de salud pública destinados a anticipar y preparar frente a la amenaza de epidemias de enfermedades contagiosas. Se trata de una nueva forma de racionalidad que ayudó a redefinir la salud global como campo biopolítico (Lakoff, 2017). Resulta sorprendente que Estados Unidos y el Reino Unido, países que en octubre de 2019 ocupaban el primer y segundo lugar, respectivamente, en la clasificación de 159 países incluidos en el *Global Health Security Index* en función de su «preparatividad» para enfrentar potenciales pandemias, se encuentren entre los que han sufrido el mayor número de óbitos (Estados Unidos ocupa el primer lugar mundial y el Reino Unido, el primero en Europa). Por otro lado, países que han demostrado hasta ahora políticas eficaces de contención del virus ocupan lugares más avanzados en esa lista, como, por ejemplo, Corea del Sur (9.º), Singapur (24.º), Vietnam (50.º) y China (51.º) (GHSI, 2019; Dalglish, 2020). La respuesta de Estados Unidos y el Reino Unido a la pandemia ha sido severamente criticada por su falta de liderazgo, confusiones, difusión de *fake news* y demora en adoptar confinamientos y otras medidas sanitarias. En relación con el primero, un artículo en la revista *Foreign Policy* definió la covid-19 como «el peor fracaso de inteligencia de la historia de los Estados Unidos» (Zenko, 2020). Si, por un lado, tenemos fracaso, por otro lado, países del sur global como Corea del Sur, Singapur, Taiwán y Vietnam respondieron rápida y eficazmente al avance del virus (Dalglish, 2020). En ese sentido, un artículo de la revista *Lancet* con el provocativo título de «El COVID-19 muestra la mentira de la

1 Este artículo es resultado del proyecto de investigación «Nuevas redes de solidaridad en la COVID-19: comunidades emocionales, activismo de base y ayuda mutua», financiado por la Fundación BBVA, dentro de la convocatoria Ayudas a Equipos de Investigación Científica SARS-CoV-2 y COVID-19.

competencia en salud global» cuestiona que los modelos de salud global y preparatividad para pandemias se basen en capacitación y asistencia técnica realizada precisamente por los países cuya respuesta a la pandemia ha sido «esclerótica y atrasada en la mejor de las hipótesis» (*ibid.*).

De manera convergente, otro artículo de *Lancet* de mayo de 2020 con el título instigador «¿El COVID-19 ha trastocado la salud global?» destacaba el hecho de que, a diferencia de pandemias anteriores, el nuevo coronavirus había afectado especialmente a los países del norte global, que contaban en la época con el 90% de las muertes (esos números se han alterado desde aquella fecha debido a subida exponencial de óbitos en países como México, India y, sobre todo, Brasil). Los autores argumentan que, a pesar de esa inversión, los países del norte global definieron políticas tecnocráticas de salud pública global de «tamaño único» (*one size fits all*) y de «arriba hacia abajo» (*top-down*) para enfrentar la pandemia centradas en confinamientos indiscriminados, ampliación de pruebas diagnósticas y atención hospitalaria para los casos graves, que deberían ser aplicadas de manera uniforme en el sur global (Cash y Patel, 2020).

La primera parte de este artículo problematiza las políticas de salud global para la covid-19, verticales y de «tamaño único», por no ser realizables en muchos países del sur global, pudiendo incluso exacerbar desigualdades sociales preexistentes y aumentar la mortalidad. El artículo defiende una reinvención de la salud global que considere la diversidad de los contextos, identifique, apoye a las poblaciones vulnerables y las involucre en el diseño e implementación de iniciativas para la contención de la pandemia. La segunda parte examina la gobernanza de la covid-19 en Brasil en tiempos de Bolsonaro en el contexto de las políticas de salud global. Ese estilo de gobernanza se caracteriza por un «neoliberalismo autoritario» que convive paradójicamente con una «gobernanza sin Estado» (*government-by-exception*)[2], caracterizada por la ausencia o presencia limitada del Estado. Neoliberalismo autoritario y gobernanza sin Estado

2 El término inglés *government-by-exception* es difícil de verter al castellano. En este artículo he optado por traducirlo como *gobernanza sin Estado.* El antropólogo Vim Khim Nguyen (2009) acuñó el concepto para describir la ausencia del Estado en la gobernanza del VIH-sida en varios países africanos, posibilitando que otros actores no estatales (ONG, organismos de salud global, universidades estadounidenses) ocupen su lugar.

se alían a la movilización estratégica de la ignorancia (McGoey, 2012) y al rechazo o negación del «conocimiento incómodo» (Rayner, 2012) que no cede a los deseos del presidente en su promoción de curas milagrosas, diseminación de *fake news* y desprecio de la ciencia. Finalmente, el artículo analiza cómo la gobernanza sin Estado de Bolsonaro sienta las bases para una gobernanza da salud pública de base que ha dado lugar a redes de solidaridad y grupos de ayuda mutua en comunidades vulnerables, que han surgido para llenar el vacío de una presencia estatal limitada. Esas formas de movilización comunitaria son ejemplos efectivos de intervenciones de base que pueden servir de inspiración para el norte global y que desafían los modelos verticales y de tamaño único presentes en las políticas e intervenciones de salud global.

2. Reimaginar la salud global

Las medidas promovidas por la Organización Mundial de la Salud (OMS) y otros organismos sanitarios internacionales no son viables en muchos países y pueden provocar una crisis económica sin precedentes y el aumento de las desigualdades raciales, de género y económicas, así como las enfermedades crónicas, el abuso doméstico y la violencia de género. Por lo tanto, la atención a los diferentes contextos locales es fundamental. Al exacerbar las disparidades existentes en salud, esas medidas violan dos principios básicos de la salud global, la importancia del contexto y el carácter primordial de la justicia social y la equidad (Cash y Patel, 2020). En sintonía con esta posición, un editorial de *Lancet* (2020) recomienda que cada región identifique y dé apoyo a los grupos considerados más vulnerables para evitar el agravamiento de la pandemia y la ampliación de las desigualdades en salud. En el caso de Brasil, las personas en situación de calle, enfermos mentales o con discapacidad, individuos LGBTI+, población indígena, negra y ribereña, trabajadores del mercado informal, como recolectores de basura y de latas, artesanos, vendedores ambulantes, prostitutas, travestis y la población carcelaria constituyen los grupos de mayor vulnerabilidad al nuevo virus. Una situación que afecta a la gran mayoría de los habitantes de las favelas del país.

La pandemia de covid-19 ha actualizado un debate prevalente en el campo de la salud global, que cuestiona la eficacia de políticas e intervenciones de tamaño único y de «arriba hacia abajo» y su potencial de reproducibilidad en contextos diversos (Adams, Burke y Whitmarsh, 2014). He examinado esas críticas en el área de la salud mental global, un campo en el que se ha invocado el argumento de la universalidad de los trastornos mentales para justificar la generalización del uso de psicofármacos y de «paquetes de cuidados» estandarizados en el sur global (Vidal y Ortega, 2017). Al presuponer una aplicabilidad global, esas intervenciones desestiman marcadores de diferencia como raza, clase, género, etnia y cultura (Mills, 2014). Esas medidas contribuyen para la expansión de la biopsiquiatría y modelos biomédicos de trastornos y tratamientos que ignoran la variabilidad cultural de la respuesta al sufrimiento mental, y subestiman los determinantes sociales y económicos de las enfermedades mentales (Vidal y Ortega, 2017). En este caso, como en otros campos de la salud global, vemos que «global» remite al diseño e implementación de políticas de salud pública de acuerdo con los ideales y competencias de los países del norte global, mientras que «local» corresponde al campo de la cultura y al activismo de base desarrollado en el sur global, frecuentemente criticado por no cumplir los criterios de evidencia y no adaptarse a los estándares de las políticas globales (Adams *et alii*, 2019; Behague y Storeng, 2013).

En el campo de la salud global es importante pensar en alternativas que superen dicotomías y polarizaciones que son poco productivas desde un punto de vista epistémico y dificultan la formulación de políticas y cuidados adecuados para las comunidades y poblaciones que dependen de esas intervenciones. En ese sentido, la producción conceptual en los campos de antropología médica y estudios de la ciencia ha redundado en un conjunto de nociones como «glocalidad» (Escobar, 2001), «fricción» (Tsing, 2005) o «ensamblajes globales» (Collier y Ong, 2005), que son muy fructíferas para superar binarismos y polarizaciones. Esos conceptos asumen que la demarcación entre local y global posee una capacidad analítica limitada y que las fuerzas que producen desigualdades son globales y locales, generales y específicas según los diferentes contextos y prác-

ticas sociales locales (Adams *et alii*, 2009). Las políticas globales se tornan significativas en contextos específicos cuando avanzan más allá de la adaptación de prácticas basadas en evidencias y producen «evidencias localmente relevantes» que tomen en cuenta la experiencia situada de los diferentes actores (Kienzler y Locke, 2017: 293).

En relación con la actual pandemia, ya se mencionó que presupuestos básicos de la salud global habían sido trastocados. Eso incluye las nociones de global y local y su ubicación. Lo que la covid-19 ha puesto de manifiesto es que el papel central de especialistas del norte global y su influencia en la OMS está siendo desplazado por el liderazgo efectivo de varios países asiáticos en políticas eficaces de contención del virus. Podemos, por lo tanto, decir que lo «global» está sufriendo un proceso de «desoccidentalización». Al mismo tiempo surgen relaciones de interdependencia entre diferentes «locales» que conllevan una necesidad de colaboración no solo internacional, sino también nacional y regional, lo que exige reformular nuestra comprensión de lo «local» (Ortega y Behague, 2020).

Si los presupuestos básicos de la salud global se han trastocado, y aquellas medidas verticales que no tomen en cuenta la diversidad de los contextos ni identifiquen y den soporte a las poblaciones vulnerables no son efectivas para el control de la pandemia, ¿no sería el momento de reinventar la salud global? Para Sriram Shamasunder y sus colaboradores, la pandemia ha puesto de manifiesto el vacío de la retórica de equidad en salud global, la debilidad de una agenda de salud global impulsada por la seguridad de la salud que asigna una cantidad desproporcionada de recursos y atención en salud a los centros de poder a expensas de las poblaciones más vulnerables a nivel global, y los impactos negativos para la salud de los diferenciales de poder, no solo a nivel mundial, sino también regional y localmente (Shamasunder *et alii*, 2020: 1) La inequidad es la fuerza motriz en la pandemia y su enfrentamiento requiere cooperación global, solidaridad y coordinación. Reimaginar la salud global para los autores exigiría que las organizaciones de salud global adoptasen estructuras de gobernanza con representación de las poblaciones más marginalizadas y vulnerables; los sistemas de financiación en salud global respetasen la toma de decisiones a nivel local, y los países que se be-

nefician sistemáticamente de las inequidades en salud rectificasen esas condiciones injustas y peligrosas (*ibid.*).

En un artículo de 2019, y, por lo tanto, previo a la pandemia, hacíamos un llamamiento semejante a reimaginar la salud global a través de la medicina social (Adams *et alii*, 2019). Proponíamos conceptualizar lo social a partir de cinco ámbitos: las reconfiguraciones del Estado y nuevas formas de activismo político; el filantrocapitalismo y la economización de la vida; la economía de la atención; los desafíos del cambio climático antropogénico, y, finalmente, la geopolítica entre el norte y el sur globales. Estos ámbitos eran examinados en relación con posibles limitaciones del campo de salud global y se cuestionaba el imaginario biopolítico central que sustenta lo social como lugar de intervención en gran parte de esa área. Una aproximación de la medicina social que promueva una comprensión más compleja de lo social y ayude a reimaginar la salud global podría incluso abrir la caja negra de la «inequidad» que a menudo se ha dado por sentada en gran medida en las ciencias sociales (*ibid.*).

La pandemia, junto con el movimiento *Black Lives Matter*, también ha alimentado pedidos para «decolonizar» la salud global, dada la «persistencia de estructuras neocoloniales» en la disciplina (Abimbola y Pai, 2020). La mentalidad neocolonial ha llevado a menospreciar medidas efectivas y de bajo coste provenientes del sur global para promover soluciones tecnológicas sin eficacia comprobada. «Existe el mito de que las soluciones de los países de ingreso alto son mejores, lo que nos ha llevado a pasar por alto a los países que han operado con éxito redes comunitarias más informales», observa Mishal Khan, profesora asociada de la London School of Hygiene and Tropical Medicine. Y concluye: «Pero hemos visto cuán perjudicial es asumir que las soluciones siempre se originan en Occidente» (Grove, 2020).

Las políticas globales de covid-19 reproducen modelos e intervenciones de «tamaño único» y verticales con escasa o ninguna consideración de los contextos locales. Muchos países del sur global con elevados niveles de pobreza y desigualdad no consiguen contener la propagación del virus. Frente a políticas globales de tamaño único especialistas en salud pública exigen «alternativas realistas» (Glassman, Chalkidou y Sullivan,

2020) en contextos de extrema vulnerabilidad que consideren las condiciones de vida de esos individuos y comunidades. Esas medidas realistas deben comenzar por proteger la salud pública básica, mejorar las condiciones de acceso al agua y a las condiciones de saneamiento, garantizar la seguridad alimentaria y proporcionar transferencias de renta para permitir que las personas se queden en casa (*ibid.*). Richard Cash y Vikram Patel (2020) preconizan enfoques comunitarios para países de renta baja que realicen búsqueda activa de casos positivos con la ayuda de agentes comunitarios y que incluyan la capacitación de recursos locales para evitar la estigmatización y el fortalecimiento de unidades de salud distritales con capacidad de apoyo respiratorio. Los confinamientos, cuando son necesarios, deberían ser aplicados de forma selectiva, con moderación e incluyendo la participación comunitaria.

Precisamente la participación comunitaria en el diseño e implementación de políticas e intervenciones sensibles localmente es un elemento fundamental para asegurar su eficacia en contextos de extrema vulnerabilidad (Jana, 2020). Analizando el contexto de Uganda y otros países de África subsahariana, Andries du Tot argumenta que el debate debe ir más allá de los pros y contras de los confinamientos. Las intervenciones verticales coercitivas no van a contener la propagación del virus. Son necesarios movimientos de salud pública de base que muden las prácticas de comportamiento cotidiano de las comunidades más pobres. En ese sentido, la lucha contra el VIH-sida en el continente ofrece importantes lecciones que se pueden replicar y que se basan en un activismo social centrado en el reconocimiento de las realidades y prácticas locales, en el respeto de los derechos humanos y en una lucha más amplia para el cambio social (Du Tot, 2020). En otro artículo que va en la misma dirección, Johnson y Goronga (2020) afirman que las experiencias de la lucha contra el ébola y el VIH en el continente africano pueden ser inspiradoras en el caso de la pandemia de covid-19, ya que conceden un papel central a las comunidades en las tareas de contención. Esas campañas ponen de manifiesto que enfoques basados en intervenciones verticales e imposición de controles radicales, frecuentemente con uso de violencia policial y militar, son poco efectivos, llevando a diversas formas de resistencia. Las comunidades son

realidades complejas y únicamente sus miembros pueden informar a los profesionales de salud pública sobre su realidad concreta, la comprensión comunitaria de la pandemia y lo que funcionará para contenerla en función de sus contextos locales. En ese sentido, las comunidades deben recibir apoyo para diseño e implementación de intervenciones para contener el virus.

La situación de los refugiados durante la pandemia también ha redundado en la participación de asociaciones de migrantes y refugiados en tareas de información, capacitación, distribución de alimentos, soporte legal, apoyo de salud mental en línea, y suplencia de carencias en servicios básicos de salud y educación. Desde Myanmar a Venezuela, en todas la crisis que redundan en migración forzada encontramos acciones de asistencia y protección social organizadas por refugiados y que abarcan una multitud de actividades educativas, de salud y de acceso a servicios sociales (Betts, Easton-Calabria y Pincock, 2020). En el contexto de la actual pandemia, organizaciones dirigidas por refugiados pueden desempeñar una serie de funciones de vital importancia que incluyen proporcionar información pública confiable y combatir las *fake news*, desplegar trabajadores comunitarios de salud, realizar tareas de rastreo y monitoreo e influenciar las normas sociales (*ibid.*). Esas respuestas localizadas, diseñadas e implementadas por refugiados para refugiados, ponen de manifiesto cómo los propios individuos son los que mejor responden a las crisis que afectan a sus comunidades y, por lo tanto, deberían ser apoyados por los diferentes actores internacionales, lo que raramente acontece, si se quieren promover intervenciones eficaces de contención de la crisis sanitaria provocada por la covid-19 (Alio *et alii*, 2020).

Medidas efectivas de contención de la pandemia han sido realizadas en países de renta baja, como en Kerala, en India, basadas en aislamiento de casos positivos, rastreo de contactos y un sistema de vigilancia comunitaria de alerta (Kurian, 2020); otro ejemplo es Vietnam, mediante pruebas en masa, rastreo agresivo de contactos y producción de material de salud pública de manera creativa (Sampedro, 2020). También algunos países africanos, a pesar de los recursos limitados, han encontrado soluciones creativas frente al coronavirus, como seguimiento proactivo y

simplificado de casos en Uganda, elaboración de *kits* diagnósticos de bajo coste y rastreo de casos positivos en Senegal, y uso de pruebas de grupo, y rastreo sistemático con amplia participación de agentes comunitarios en Ghana (Dalglish, 2020; Hirsch, 2020). Estas intervenciones y acciones realizadas en el sur global y con bajo coste tienen en común el desafío de modelos y políticas de salud global verticales y de tamaño único. Representan «alternativas realistas» apropiadas para contextos de extrema vulnerabilidad, teniendo en cuenta las realidades locales y las condiciones de vida de individuos y comunidades, y, en la mayoría de los casos, su participación en el diseño y la implementación, maximizando con ello su eficacia.

Frente a muchos países del sur global, Brasil posee un sistema público de salud, el *Sistema Único de Saúde* (SUS), que garantiza acceso casi universal a servicios de salud. El SUS surgió a fines de los ochenta en el contexto del «movimiento da reforma sanitaria» contra la dictadura militar y tuvo un papel fundamental en el proceso de redemocratización del país (Massuda *et alii*, 2018). El desarrollo y la expansión del SUS son reconocidos por la OMS como ejemplos de cómo ampliar la cobertura universal de salud en un país altamente desigual con recursos relativamente bajos asignados a la atención en salud, que ha sabido no solo desarrollar nuevos modelos de atención, sino que enfatiza la importancia de instituir estructuras políticas, legales, organizativas y relacionadas con la gestión para el gobierno, planificación, financiamiento y provisión de servicios de salud (Paim *et alii*, 2011).

Tres décadas después de su creación, el SUS enfrenta permanentes desigualdades geográficas, financiamiento insuficiente y colaboración precaria entre los sectores público y privado (Castro *et alii*, 2009). El SUS sufre bajo una política de demolición y subfinanciación que se ha intensificado en los últimos años, principalmente con la aprobación de la Enmienda Constitucional 95 (EC 95/2016) durante el Gobierno de Michel Temer, que congeló inversiones en diversas áreas, incluida la salud, y aceleró procesos de privatización con la expansión. El Gobierno de Jair Bolsonaro intensificó los ataques al SUS con privatizaciones, falta de políticas públicas, flexibilización de leyes laborales, eliminación de la

participación social, y retrocesos en la atención primaria (Guimarães y Santos, 2019). Las áreas de salud mental e indígena también han sufrido importantes retrocesos (Bravo *et alii*, 2020). Del mismo modo, los campos de salud y derechos sexuales y reproductivos también han sido afectados con la introducción de políticas de abstinencia para prevención del embarazo en la adolescencia (Philips, 2020). Además, a pesar del notable progreso de Brasil en facilitar el acceso a antirretrovirales asequibles para combatir el VIH e instituir programas innovadores de prevención de base financiados por el Estado, el Gobierno de Bolsonaro ha desmantelado el Programa Nacional contra el SIDA, incluso ha eliminado la palabra *sida* del Departamento de ITS, SIDA y Hepatitis Virales (Parker, 2020).

La pandemia de covid-19 ha sido una prueba para los sistemas de salud a nivel mundial, que, en el caso de Brasil, con el SUS en un proceso de creciente desmantelamiento y privatización, dificulta severamente los esfuerzos para responder a esta emergencia de salud (Silva y Ruiz, 2020). La situación es más grave por la falta de gobernanza de salud pública agudizada por la militarización del Ministerio de Sanidad. El manejo desastroso del Gobierno Bolsonaro de la pandemia se manifiesta por el rechazo del Gobierno federal y del propio Bolsonaro en reconocer la responsabilidad en la gobernanza de salud pública, la cual es relegada a Gobiernos estatales y municipales, el negacionismo científico, la difusión de *fake news* y curas milagrosas, y el exterminio de las poblaciones vulnerables.

3. Gobernanza sin Estado de la covid-19 en Brasil

«Y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (Juan 8:32). Resulta paradójica la actitud de un presidente que ganó las elecciones repitiendo ese versículo del Evangelio de San Juan, y que sea justamente ese Gobierno el que más haya combatido la verdad en todos los niveles en la historia moderna de Brasil. La cineasta brasileña nominada al Oscar Petra Costa, que fue llamada «canalla» por uno de los hijos del presidente, describió el discurso de Bolsonaro como una «guerra total a la verdad». De la negación del cambio climático, del índice de deforestación y las cifras del paro, pasando por el revisionismo histórico y la exaltación de la dictadura, la oposición a la llamada «ideología de género», hasta la censura de las ci-

fras de muertos por la pandemia, son elementos de la visión de posverdad del actual Gobierno y de su terraplanismo subyacente. Terraplanismo que en este caso constituye un paraguas ideológico que alberga, entre otros elementos, movimientos antivacunas, *kits gays* que serían distribuidos en las escuelas, y, más recientemente, el terraplanismo sanitario que ensalza las propiedades mágicas de la cloroquina y el llamado «aislamiento vertical»[3] como estrategias de contención pandémica. La verdad libera, sí, siempre que convenga.

15 de julio. El mismo día en que Brasil superó las 75.000 muertes (1.233 óbitos solo en aquel día) y estaba rozando los dos millones de casos, Arnaldo Correia, secretario de Vigilancia Sanitaria del Gobierno federal, afirmó que consideraba el país como un «gran ejemplo» de combate a la covid-19 en el mundo (citado en Cardim y Lima, 2020). Resulta chocante esta afirmación en un Gobierno que ha sido denunciado sistemáticamente por la prensa mundial y frente a organismos internacionales por la (falta de) gobernanza de la pandemia, el negacionismo científico, la diseminación de *fake news*, la violación de los derechos humanos, necropolítica y el genocidio de la población negra e indígena (Padilha, 2020). En este contexto, la afirmación del secretario Correia debe ser entendida como un ejercicio de ignorancia intencional, de negación y rechazo deliberado del «conocimiento incómodo», travestido de simple cambio de perspectiva que focaliza en los «datos de vida», o sea, en los pacientes recuperados. Así, Correa puede justificar su afirmación: «A veces es una opción, si nos fijamos en los datos de óbitos o de vida. Si usted prefiere denunciar la tristeza, el dolor de alguien que perdió una vida, o hacer un relato de alguien que luchó contra esta enfermedad en el servicio público de salud y

3 Desde el inicio de la pandemia de covid-19 en Brasil, la idea del «aislamiento vertical» fue propuesta y defendida por el presidente de la República y sus asistentes. Con la expectativa de lograr una supuesta «inmunidad de rebaño», la intención era suspender las medidas generales de control epidemiológico, aislando solo a los grupos vulnerables, ancianos y personas con comorbilidades. La validez científica de esa idea ha sido criticada y cuestionada repetidamente por epidemiólogos, profesionales de salud pública e investigadores de otras disciplinas. «En la literatura científica no existe ningún concepto semejante», escribe Naomar Almeida Filho, «y mucho menos su opuesto simétrico, el "aislamiento horizontal", vagamente referido a la cuarentena y al distanciamiento físico como estrategia general para reducir el contagio» (2021: 219). Para este epidemiólogo brasileño, el aislamiento vertical es un concepto ideológico, un burdo fraude pseudocientífico, cruel y extremadamente peligroso.

logró su recuperación. Es esta la perspectiva de la que estamos hablando» (citado en Cardim y Lima, 2020).

Varios autores analizan la forma en que la ignorancia se moviliza intencionalmente como forma de gobierno. Para la socióloga Lindsay McGoey (2012: 3), la «ignorancia estratégica» se define por «la negación de hechos inquietantes, la comprensión de que conocer la menor cantidad posible es a menudo la herramienta más indispensable para manejar los riesgos y exonerarse de la culpa después de eventos catastróficos». Numerosos son los ejemplos de negacionismo y movilización estratégica de la ignorancia como forma de gobernanza de salud pública en el Brasil de Bolsonaro. El negacionismo ha sido definido como el «uso de argumentos retóricos para dar la apariencia de debate legítimo donde no existe ninguno, un enfoque que tiene el objetivo final de rechazar una proposición sobre la cual hay consenso científico» (Diethelm y Mckee, 2009). Esa actitud, en el caso de Bolsonaro, no debe identificarse con una postura crítica hacia la ciencia, característica necesaria de la gobernanza democrática. Él y los miembros de su Gobierno difunden deliberadamente *fake news* sobre la covid-19, como la promoción de la hidroxicloroquina como un posible tratamiento o la idea del aislamiento vertical para promover la inmunidad de rebaño en lugar del aislamiento social.

Junto con la defensa de la apertura de la economía y el aislamiento restringido a los grupos vulnerables, la empecinada defensa de la cloroquina constituye un caso típico de «conocimientos desconocidos» (*unknown knowns*) o de «conocimiento incómodo» (*unconfortable knowledge*), aquellos que «las sociedades o instituciones excluyen activamente porque amenazan con socavar los arreglos organizacionales clave o la capacidad de las instituciones para lograr sus objetivos» (Rayner, 2012: 108). La obsesión con la cloroquina y la resistencia a abrir la economía y a decretar el aislamiento vertical provocaron la renuncia de dos ministros de Sanidad en menos de un mes, Henrique Mandetta y Nelson Teich, ambos médicos, reemplazados por Eduardo Pazuello, un general sin entrenamiento médico, que militarizó la cúpula del Ministerio de Sanidad y que inmediatamente creó un protocolo para el tratamiento con cloroquina en el SUS, incluyendo los casos leves de covid-19. Pazuello fue reemplazado el

23 de marzo de 2021, en el peor momento de la pandemia, cuando Brasil rozaba los 295.000 muertos, por el médico Marcelo Queiroga, quien, a pesar de la gestión desastrosa de su antecesor, anunció una gestión «de continuidad».

Incluso cuando admitió haber dado positivo en la prueba del coronavirus, el presidente usó la ocasión para decir que se estaba sintiendo bien y promocionar el empleo de la cloroquina: «Una persona para quien está funcionando», dijo, señalándose a sí mismo. «Confío en la hidroxicloroquina, ¿y usted? Gracias, "estamos juntos"» (UOL, 2020).

La cloroquina se ha convertido en la bala de plata del presidente y el emblema del bolsonarismo, como ilustra una escena del presidente levantando una caja de cloroquina en una «antimisa», para deleite de sus seguidores reunidos frente al palacio del Gobierno. La eucaristía bolsonarista parecía decir «"Tomad y comed todos de él, porque esto es vuestro cuerpo". El cuerpo de miles de muertos» (Andreazza, 2020). Sería lógico, por lo tanto, que un líder con un segundo nombre mesiánico (Messias, en portugués) —aunque reconozca que sea «mesías, pero no ha[ga] milagros»— promocione los poderes mágicos de la cloroquina. De hecho, uno de sus aliados más próximos, el obispo multimillonario Edir Macedo, fundador de la Igreja Universal do Reino de Deus atribuye su propia recuperación de la covid-19 a los poderes de Dios y de la cloroquina, aunque no revelase en qué orden (Gonçalves, 2020). No sorprende que recientemente manifestantes bolsonaristas hayan desfilado al ritmo del himno nacional delante de una caja de cloroquina (Galvani, 2021).

Líderes neopentecostales próximos a Bolsonaro han usado redes sociales y aplicaciones de mensajes para minimizar la pandemia, predicar teorías conspiratorias, descalificar a la ciencia y divulgar historias de curas rocambolescas y remedios caseros. El pastor Silas Malafaia, aliado incondicional del presidente, usó su canal de YouTube, con más de un millón de suscriptores, para diseminar informaciones distorsionadas: «Los médicos y PhDs dicen que "la cuarentena funciona, no funciona, la cloroquina funciona, no funciona". El desorden no proviene de las autoridades. Proviene de la ciencia misma» (citado en Valfre, 2020).

La producción activa de ignorancia de Bolsonaro redunda en una lógica retorcida según la cual, si no se ha comprobado la ineficacia de la cloroquina, las personas deben tomarla, invirtiendo, así, la carga de la prueba: «Si no existe otra alternativa, ¿por qué prohibir [la cloroquina]? Ah, no hay pruebas científicas de que sea eficaz. Pero tampoco hay pruebas científicas de que no haya pruebas eficaces. Ni que hay, ni que no hay», observó Bolsonaro en una entrevista (citado en Sakamoto, 2020). Al mismo tiempo que el presidente insiste en que él no es médico ni está recetando nada a nadie (*ibid.*), el Ministerio de Sanidad, instado por Bolsonaro, y en confrontación con diferentes sociedades médicas, defiende el uso de cloroquina y la hidroxicloroquina, a pesar de la evidencia científica que indica la ineficacia de ambos fármacos para combatir el nuevo coronavirus (Jansen, 2020).

La actitud del Gobierno de Bolsonaro es típica de la gestión de «conocimientos incómodos», que involucran, como fue señalado, la movilización deliberada de la ignorancia. En ese proceso hay un esfuerzo en desconocer la «diferencia», esto es, lo «conocido desconocido», que deliberadamente se renuncia a explicitar, por ejemplo, la ineficacia y efectos colaterales de la cloroquina o la falacia del aislamiento vertical. En ese proceso hay un intercambio entre «conocido» y «desconocido» según la situación y el interlocutor. Al hacerlo, la diferencia no se niega, oculta o ignora, pero no se presenta como una «verdad explícita»; se «oscila entre el conocimiento y el no conocimiento», contradiciendo los «compromisos científicos con una teoría del conocimiento por correspondencia» (Geissler, 2013: 17).

Steve Rayner describe cuatro estrategias de manejo del conocimiento incomodo: negación, rechazo, desvío y desplazamiento (2012). Como argumenté en otro trabajo, la gobernanza de la covid-19 del Gobierno Bolsonaro oscila entre la negación y el rechazo (Ortega y Orsini, 2020). La negación no es simplemente un estado psicológico o afectivo, «sino que también puede existir como una negativa persistente a actuar sobre la información o incluso aceptar su existencia» (Rayner, 2012: 113). Bolsonaro, por supuesto, no niega la existencia de covid-19, aunque hubo un momento en que su Gobierno intentó hacer «desaparecer» los datos diarios

sobre infecciones y muertes, pero fue de corta duración y fue severamente criticado como un intento simple de encubrir los hechos. Su postura anticiencia se materializa en un rechazo de las recomendaciones de salud pública para contener la propagación del virus, además de negarse a reconocer el conocimiento científico acerca de los peligros de la hidroxicloroquina (Ortega y Orsini, 2020). Como explica Rayner (2012: 116):

> El rechazo se distingue de la negación en que la negación no ofrece reconocimiento de que hay conocimiento incómodo disponible. El rechazo implica al menos un cierto nivel de compromiso explícito con el conocimiento incómodo, aunque solo sea para justificar el rechazo. Se pueden ofrecer muchas razones para rechazar el conocimiento incómodo. Estas incluyen las afirmaciones de que no es confiable, no es relevante, es impreciso, no es oportuno o se encuentra en una escala espacial incorrecta.

La gobernanza de la covid-19 en la era de Bolsonaro se caracteriza por el rechazo, negación, ignorancia o supresión del conocimiento incómodo, que, por lo tanto, no se doblega a la voluntad del presidente de la República. Lo que resulta incómodo para el Gobierno Bolsonaro es el «reconocimiento de que la formulación de políticas o la toma de decisiones deben guiarse (o al menos informarse por) la evidencia, la *expertise* imparcial y un deseo de utilizar la autoridad del estado para promover el bien común» (Orsini y Ortega, 2020: 1266). Ese estilo de gobierno que promueve curas milagrosas y desprecia el conocimiento científico abre el camino para el surgimiento de un «gobernanza sin Estado» (Nguyen, 2009), en que la falta de gobierno posibilita formas de gobernanza de base (Ortega y Orsini, 2020), como veremos en la próxima sección. El trabajo etnográfico de Nguyen examina la ausencia estatal en la gobernanza del VIH-sida en diversos países africanos y cómo diversos actores ocupan ese vacío estatal. Sin embargo, la gobernanza sin Gobierno, tal como se ha articulado en la literatura de ciencias políticas y políticas públicas, se ha preocupado por el fenómeno del «vaciamiento», en que las funciones previamente atribuidas al Estado se descargaban o transferían a otros actores, incluidas las organizaciones de la sociedad civil. Esto no significa que el Gobierno haya desaparecido por completo, sino que las institucio-

nes típicas que asociamos con el Gobierno no están desempeñando su función (Rhodes, 2007).

En el caso del Brasil de Bolsonaro, la gobernanza sin Estado se traduce en una intensificación deliberada de la negligencia del Estado que ha permitido al Gobierno federal capitalizar una emergencia de salud pública para promover sus políticas de desposesión con efectos nocivos para las comunidades marginadas: las poblaciones negras e indígenas (Ortega y Orsini, 2020). El negacionismo se fusiona con la necropolítica (Mbembe, 2003) en este ejercicio grotesco de poder. «Así es como actúan los partidarios de la necropolítica», escribe un periodista de *The Intercept Brasil*, «negociando sobre el número de cadáveres para apoyar una narrativa política que pone la piel de gallina a la ciencia» (Filho, 2020).

La gobernanza sin Estado de Bolsonaro fusiona una «biopolítica neoliberal» que deja al virus «seguir su curso» mientras protege la economía (Ecks, 2020) y una variante de «neoliberalismo autoritario». Varios autores han examinado el surgimiento de tendencias autoritarias en el seno del neoliberalismo a partir del surgimiento de líderes populistas de extrema derecha en varios países. Analizando el contexto contemporáneo de Croacia, Hungría y Polonia, Stubbs y Lendvai-Bainton proponen una comprensión del neoliberalismo autoritario en esos países como «un proyecto gubernamental que utiliza medios sociales, políticos y económicos para producir divisiones específicas y sistemáticas, inseguridad y abandono que descansan, entre otras cosas, en un renovado familiarismo heteronormativo, repatriación, renovación demográfica nacional y étnica y sentimientos antiinmigrantes» (2020: 541).

En el caso de Brasil, el surgimiento del neoliberalismo autoritario fue posibilitado por una creciente percepción en las clases altas y medias (incentivada por una campaña virulenta orquestada a partir de 2013 por la oposición y la prensa dominante) de que la corrupción y la ineficiencia del Estado eran los mayores problemas del país, que todos los políticos eran corruptos y que el Partido dos Trabalhadores (PT), el partido de Lula y Dilma Roussef, era especialmente vil. La campaña anticorrupción sugería dos estrategias para atajar el problema. La primera era «reducir el estado para expandir el sector privado (presumiblemente incorruptible), trans-

poner los comportamientos capitalistas en la esfera pública restante e integrar la racionalidad del capital (financiero) en la política estatal», o sea la «radicalización del neoliberalismo». La segunda consistía en insinuar que «solo un líder "fuerte" puede contener la corrupción» (Saad-Filho y Boffo, 2020). Una alianza de las élites económicas respaldó expectativas contradictorias con el objetivo de avanzar un programa sociopolítico y económico radicalmente neoliberal que solo un Gobierno autoritario podría implementar. La peculiar versión brasileña de neoliberalismo autoritario se distingue, según Saad-Filho y Boffo, por un «nacionalismo racializado» en la esfera doméstica que ejerce una discriminación radical contra poblaciones negras e indígenas.

El neoliberalismo autoritario de Bolsonaro coexiste con una impresionante falta de liderazgo de salud pública y la ausencia de un Gobierno central, involucrado en diversos escándalos, y que externalizó para estados y municipios el manejo de la pandemia. La gobernanza de la covid-19 se ejerce por ignorancia selectiva y por ausencia deliberada del Estado, produciendo consecuencias devastadoras para las comunidades marginadas y vulnerables, específicamente las comunidades negras e indígenas, que se analizan en la última parte de este artículo.

4. Redes de solidaridad en la covid-19

Como muchos países del sur global, 13,5 millones de brasileños viven en situación de extrema pobreza, principalmente en favelas donde las familias se aglomeran en habitaciones minúsculas con acceso intermitente a agua y en condiciones insalubres. Más de 38 millones trabajan en empleos precarios. El Gobierno creó en abril de 2020 una «ayuda de emergencia» (el llamado «coronavale») de 600 reales brasileños mensuales (aproximadamente 100 euros), que fue reducida después de cinco meses a la mitad, y se prolongó hasta diciembre de 2020. Se discute actualmente su extensión hasta abril de 2021 con un valor menor de 250 reales. Esa ayuda prometida por el Gobierno Bolsonaro para quedarse en casa es insuficiente. Políticos de oposición, activistas y medios acusan al Gobierno de deshidratar la ayuda para que las personas tengan que salir de casa y, por lo tanto, no cumplan las ya tímidas medidas de aislamiento. El fin de

la ayuda puede mandar a 63 millones bajo la línea de pobreza y a otros 20 millones bajo la línea de pobreza extrema (Fantástico, 2021). Por otro lado, al igual que en muchos países del sur global, confinamientos sistemáticos, el lavado de manos y otras medidas de salud pública no son factibles en las favelas brasileñas, e, incluso, en el caso de confinamientos indiscriminados, pueden ser perjudiciales para la salud (Guimarães, 2020).

En contextos de vulnerabilidad socioeconómica, los narcotraficantes y grupos paramilitares han impuesto medidas de aislamiento social, incluidos toques de queda estrictos, para controlar la propagación del coronavirus en El Salvador, México y Brasil (Sullivan, Cruz y Bunker, 2020). En Brasil, el exministro de Sanidad Henrique Mandetta defendió la colaboración de narcotraficantes y milicianos (grupos paramilitares de Río de Janeiro) «porque también son seres humanos y necesitan colaborar, ayudar, participar» donde «el Estado está ausente» (*ibid.*). En contextos de presencia estatal limitada —que Wenzel Geissler denomina «para-Estados»—, el Estado continúa presente «aunque no tenga siempre el control o cumpla las expectativas legítimas de control» (Geissler, 2015: 2). Situaciones paraestatales permiten el surgimiento de nuevas formas de sociabilidad y de «ayuda mutua» para la movilización y supervivencia (Spade, 2020), a partir de estructuras preexistentes (asociaciones comunitarias, ONG), o construyendo nuevas redes y relaciones sociales de base (Ortega y Behague, 2020).

Varias favelas en las grandes ciudades brasileñas se han organizado para ocupar el vacío de una presencia estatal limitada y una gobernanza del coronavirus sin Gobierno. El *hashtag* #COVID19NasFavelas ha servido para que habitantes de favelas en Río de Janeiro denuncien el acceso desigual a derechos básicos, el estado de excepción en esas comunidades y la necropolítica del Estado brasileño. Entre las denuncias se encuentran la falta de acceso a pruebas de covid-19 y el subregistro de casos, la falta de camas de hospital y de UCI y la interrupción de la distribución de comida por causa de las operaciones policiales (Lima, 2020). En una de la mayores favelas de Río de Janeiro, el Complexo do Alemão, líderes comunitarios se han organizado para combatir la expansión del coronavirus, y han propuesto, entre otras medidas, presionar al poder público para

aumentar el número de pruebas, apoyo para crear estrategias de comunicación directa, en un lenguaje propio y realizadas por comunicadores locales, ayuda a pequeños comerciantes y medidas para evitar la represión policial y la estigmatización de los residentes locales (Alemão, 2020). No se debe subestimar la importancia de esas acciones. Un informe del Instituto Polís, una ONG brasileña, concluye que la favela de Paraisópolis de São Paulo consigue controlar la pandemia mejor que el municipio de São Paulo. Mientras que la tasa de mortalidad en Paraisópolis era en mayo de 21,7 por 100.000 habitantes, la media municipal era de 56,2. Las medidas adoptadas en la comunidad abarcan la creación del sistema de *presidentes da rua*, compuesto por más de 400 voluntarios responsables de monitorear a las familias, recolectar y distribuir cestas de alimentos, y combatir *fake news*. La comunidad también contrató ambulancias y convirtió escuelas en centros de aislamiento. El informe enfatiza que Paraisópolis puede servir de modelo para otras comunidades (Polís, 2020).

Tales iniciativas locales de ayuda mutua y activismo desafían estrategias de salud global verticales y centradas en confinamientos estrictos y atención terciaria adoptadas en países de renta alta y ofrecen alternativas locales de contención de la pandemia. Como observa Sandra Jovchelovitch: «La pandemia nunca será derrotada mediante políticas de arriba hacia abajo. […] Debe haber una acción basada en la comunidad […]. De esta manera, las favelas tienen mucho que enseñar al Norte global» (citada en Lopes, 2020).

El *ethos* que subyace a las redes de solidaridad y de ayuda mutua en las favelas no se explica simplemente a partir de la resiliencia, el altruismo o la necesidad, como varios medios internacionales han señalado (Lopes, 2020). Lo que vemos en las favelas del país es la movilización de redes e infraestructuras constituidas a lo largo de los años para enfrentar crisis anteriores, tales como inundaciones o las recurrentes y brutales incursiones policiales en las comunidades. Por lo tanto, podemos afirmar que los residentes y activistas de las favelas están creando y movilizando infraestructuras en lugar de sistemas, redes o instituciones (Behague, Minter y Ortega, 2021). La creación de infraestructuras se insiere en las nuevas

formas de política que ultrapasan la lucha por acceso a los derechos que el Estado no garantiza (Larkin, 2013).

La situación de la población negra en Brasil refleja desigualdades profundamente arraigadas en el país. No solo los trabajadores negros dependen más del trabajo informal que los blancos y, por lo tanto, están más expuestos al virus, sino que también la calidad de la atención médica y el acceso a servicios de salud son más precarios para este segmento. Consecuentemente, la tasa de mortalidad y de supervivencia al ser hospitalizados por covid-19 es mayor para brasileños negros. En comparación con los brasileños blancos, los brasileños negros y pardos con covid-19 que ingresaron en el hospital tenían un riesgo de mortalidad significativamente mayor (índice de riesgo [HR] 1·45, 95% IC 1·33–1·58 para brasileños pardos; 1·32, 1·15–1·52 para brasileños negros; en Baqui *et alii*, 2020). Entre la población negra, los quilombos han sido uno de los grupos más afectados. Originariamente lugares de refugio para esclavos fugitivos que formaron comunidades y cuyo derecho a la posesión de las tierras ocupadas por sus antepasados les fueron garantizados por la Constitución de 1988, sufren de racismo estructural y se encuentran al margen de las políticas públicas. La situación de vulnerabilidad se ha intensificado en el Gobierno de Bolsonaro, y especialmente durante la actual pandemia, que tiene el potencial de diezmar las comunidades quilombolas. La Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) denuncia la falta de pruebas y subregistros, dificultad de mantener el aislamiento social y de tener acceso a servicios de salud. Diversos quilombos en diversas regiones se han organizado para movilizar redes de donaciones de alimentos, acceso a servicios de salud e incluso erguir barreras sanitarias para protegerse de invasiones de granjeros (Polidoro, De Assis Mendonça y Meneghel, 2020; Valente, 2020).

Las poblaciones indígenas también están fuertemente amenazadas por la pandemia. El Gobierno de Bolsonaro, con el apoyo de los ruralistas, realiza un esfuerzo deliberado de destrucción ambiental de la región amazónica y sus pueblos tradicionales, siendo denunciado ante organismos internacionales. Su llamada «agenda de la muerte» incluye la apertura de unidades de conservación y tierras indígenas para agricultura,

minería y ganadería. La pandemia ha dado cobertura a este Gobierno para profundizar el asalto a esas tierras por mineros, madereros, invasores de tierras y deforestadores (Cupertino *et alii*, 2020). Kretã Kaingang, miembro de la Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), describe la covid-19 como una «amenaza sin precedentes», y califica la situación actual como la «intensificación de un genocidio que ha estado ocurriendo durante siglos y que ha empeorado en la administración actual» (citado en WWF-Brasil, 2020). Muchas de estas comunidades aisladas carecen de servicios de salud y acceso a medicamentos y se encuentran lejos de hospitales.

Para minimizar el impacto se han formado grupos de ayuda mutua que han construido barreras sanitarias, impuesto confinamientos selectivos y creado espacios para aislar y ayudar a las personas infectadas (Ebrahim, 2020). El ejemplo de los kuikuro de la cuenca del Alto Xingu es notable. En vez de esperar la ayuda del Gobierno, consiguieron recaudar fondos para suministros médicos con la ayuda de ONG y universidades, contrataron a un médico y a una enfermera, cerraron las aldeas y aislaron los enfermos. Su experiencia con brotes de sarampión fue fundamental. También fueron astutos para recusar el *kit covid* a base de cloroquina e ivermectina ofrecido por el Gobierno, «porque no estaba respaldado por estudios», y combatir las *fake news*. Los números hablan por sí solos: entre los aproximadamente 900 kuikuro, no hubo muertes y solo alrededor de 160 infecciones. Toda la comunidad ha sido vacunada (Uchoa, 2021).

5. Conclusión

El «conocimiento incómodo» sobre covid-19 es mucho más que incómodo: ha sido fatal para miles de brasileños que enfrentan racismo estructural, pobreza y desventaja acumulativa. A día de hoy (3 de junio de 2021) los muertos ya superan los 467.000 y los casos positivos alcanzan los 16.720.000, y la red sanitaria nacional (pública y privada) está totalmente colapsada, con miles de enfermos esperando una cama de UCI, falta de oxígeno y medicamentos para intubación. Obviamente la movilización deliberada de la ignorancia por el Gobierno de Bolsonaro se explica por el recelo de que reconocer la gravedad del problema pueda acelerar el fin

del mandato del presidente. Por eso la inactividad de la gobernanza de la pandemia contrasta con las acciones para asegurar y consolidar el apoyo de su base electoral. Formas de gobierno disfuncionales y corruptas están presentes en democracias avanzadas y emergentes. Sin embargo, cuando la ausencia de acciones concretas del Gobierno causa la muerte a su población, entramos en un terreno peligroso en el que el poder de no hacer nada puede tener resultados catastróficos: «El líder con el segundo nombre mesiánico, que afirma haber sido elegido por Dios para liderar este país, debe rezar para que su fortuna política mejore, o los dioses de la salud pública podrían lanzar sus rayos y exigir su venganza» (Ortega y Orsini, 2020: 1272).

El desarrollo de políticas e intervenciones de salud global para enfrentar la pandemia de covid-19 en contextos de extrema vulnerabilidad demanda superar las estrategias verticales, de tamaño único y de «arriba hacia abajo», que, como vimos, desconsideran las condiciones de vida de individuos y comunidades objetivo de las acciones, e involucrar esos grupos en su concepción e implementación. Tal cambio de perspectiva conlleva el análisis cuidadoso de las especificidades culturales, históricas y socioeconómicas de los contextos y las experiencias situadas de los individuos y grupos en sus territorios. Solo así se obtienen evidencias relevantes e intervenciones adecuadas para esos grupos.

Las diferentes iniciativas comunitarias que están desarrollándose por diferentes grupos en Brasil (comunidades negras e indígenas, residentes de favelas) no se pueden reducir a actividades de caridad, y no están simplemente llenando localmente y de forma precaria el vacío dejado por la ausencia estatal. Obviamente, no se debe exagerar la capacidad de los actores fuera del Estado para salvar la frágil economía y la sociedad brasileña de un líder que tiene dudosas cualidades de liderazgo. Además, iniciativas comunitarias corren el riesgo de reproducir prácticas de dependencia orientadas hacia la caridad y la lógica filantrópica, y con ello perpetuar estructuras de inequidad existentes (Escobar, 2018; Ortega y Behague, 2020). Sin embargo, numerosos ejemplos de colaboración de redes de solidaridad y grupos de ayuda mutua con profesionales de medicina social y salud colectiva latinoamericana permiten alcanzar transformaciones

más profundas en las determinaciones sociales de la salud. Esas iniciativas populares comportan una importante dimensión afectiva y colectiva, con potencial de reducción de las divisiones de género y clase, así como de raza y origen étnico. Pueden crear redes para la soberanía local e imaginar nuevas formas de organización social, desestabilizando relaciones paternalistas con el Estado y transformando desigualdades institucionalizadas y sus causas históricas. En un momento en que grandes segmentos de la población participan del debate público sobre las respuestas a la pandemia y, lo que es aún más importante, sobre los problemas infraestructurales y sociales que subyacen a la emergencia sanitaria, es crucial evaluar el impacto de esas iniciativas comunitarias sobre la salud y la justicia social. Esos movimientos originarios del sur global tienen el potencial de desafiar la propia geopolítica de la salud global idealizada en el norte global, cuyas limitaciones han sido expuestas por las estrategias globales de contención pandémica (Ortega y Behague, 2020).

6. Bibliografía

Abimbola, S. y Pai, M. (2020). «Will global health survive its decolonisation?» *Lancet*, 396 (10263), 1627-1628. doi: 10.1016/S0140-6736(20)32417-X. PMID: 33220735.

Adams, V., Behague, D., Caduff, C., Löwy, I. y Ortega F. (2019). «Re-imagining global health through social medicine». *Global Public Health*, 14 (10), 1383-1400.

Adams, V., Burke, N. J. y Whitmarsh, I. (2014). «Slow Research: Thoughts for a Movement in Global Health». *Medical Anthropology*, 33 (3), 179-197.

Alemão. (2020). *Juntos pelo Complexo do Alemão. Carta aberta sobre o coronavírus nas favelas*. 26 marzo. Disponible en: <https://docs.google.com/document/d/1GNBBigO2ewVxRuLNJM17Wkxodh0_BsFRB4398bufb-gE/edit?fbclid=IwAR10FMIGPl0KxR0p70sHf9B60cQtGg1FMVbU0N-6NfeFnoCsHTSRhXT3aC4I> (consultado: 3 de febrero de 2021).

Alio, M., Alrihawi, S., Milner, J., Noor, A., Wazefadosty, N. y Zigashane, P. (2020). «By refugees, for refugees: refugee leadership during COVID-19, and beyond». *Forced Migration Review*, 64. Disponible en:

<https://www.fmreview.org/issue64/alio-alrihawi-milner-noor-wazefadost-zigashane> (consultado: 2 de marzo de 2021).

Almeida-Filho, Naomar (2021). «Pandemia de Covid-19 no Brasil: equívocos estratégicos induzidos por retórica negacionista». En A. O. Santos y L. Lopes (eds.). *Pandemia COVID-19 - Principais Elementos* (pp. 214-225). Brasília: CONASS.

Andreazza, C. (2020). «A eucaristia bolsonarista». *O Globo*, 21 de julio. Disponible en: <https://oglobo.globo.com/opiniao/a-eucaristia-bolsonarista-24542357?utm> (consultado: 15 de diciembre de 2020).

Baqui, P., Bica, I., Marra, V., Ercole, A. y Van der Schaar, M. (2020). «Ethnic and regional variations in hospital mortality from COVID-19 in Brazil: a cross-sectional observational study». *Lancet Glob Health*, 8 (8), e1018-e1026. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/S2214-109X(20)30285-0>.

Béhague, D. P. y Storeng, K. T. (2013). «Pragmatic politics and epistemological diversity: the contested and authoritative uses of historical evidence in the Safe Motherhood Initiative». *Evidence & Policy: A Journal of Research, Debate and Practice*, 9 (1), 65-85.

Behague, D., Minter, T. y Ortega, F. (2021). «Solidaridad, infraestructura y pedagogía crítica durante la pandemia de COVID-19: lecciones de Brasil». *Laboratorio Filosófico sobre la Pandemia y el Antropoceno*. Red Española de Filosofía (REF). Disponible en: <https://redfilosofia.es/laboratorio/2021/02/15/el-laboratorio-conversa-con-dominique-p-behague-trey-minter-y-francisco-ortega/> (consultado: 15 de marzo de 2021).

Betts, A., Easton-Calabria, E. y Pincock, K. (2020). «Refugee-led responses in the fight against COVID-19: building lasting participatory models». *Forced Migration Review*, 64, 73-76. Disponible en: <https://www.fmreview.org/issue64/betts-eastoncalabria-pincock> (consultado: 25 de enero de 2021).

Bravo, M. I. S., Pelaez, E. J. y De Menezes, J. S. B. (2020). «A Saúde nos governos Temer e Bolsonaro: Lutas e resistências». *SER Social*, 22 (46), 191-209. Disponible en: <https://doi.org/10.26512/ser_social.v22i46.25630>

Cash, R. y Patel, V. (2020). «Has COVID-19 subverted global health?» *Lancet*, 395 (10238), 1687-1688. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)31089-8>.

Cardim, M. E. y Lima, B. (2020). «"Brasil é grande exemplo de combate à covid no mundo", diz secretario». *Correio Braziliense*, 15 de julio. Disponible en: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2020/07/15/interna-brasil,872504/brasil-e-grande-exemplo-de-combate-a-covid-no-mundo-diz-secretario.shtml> (consultado: 27 de noviembre de 2020).

Castro, M. C., Massuda, A., Almeida, G., Menezes-Filho, N. A., Andrade, M. V., De Souza Noronha, K. V. M., Rocha, R., Macinko, J., Hone, T., Tasca, R., Giovanella, L., Malik, A. M., Werneck, H., Fachini, L. A. y Atun, R. (2019). «Brazil's unified health system: The first 30 years and prospects for the future». *Lancet*, 27, 394 (10195), 345-356. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/S0140-6736(19)31243-7>

Collier, S. y Ong, A. (2005). «Global Assemblages, Anthropological Problems». En S. Collier y A. Ong (eds.). *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems* (pp. 3-21). Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Cupertino, G. A., Cupertino, M. C., Gomes, A. P., Braga, L. M. y Siqueira-Batista, R. (2020). «COVID-19 and Brazilian indigenous populations». *The American Journal of Tropical Medicine and Hygiene*, 103 (2), 609-612. Disponible en: <https://doi.org/10.4269/ajtmh.20-0563>

Dalglish, S. L. (2020). «COVID-19 gives the lie to global health expertise». *Lancet*, 395, 1189 doi: 10.1016/S0140-6736(20)30739-X.

Diethelm, P. y McKee, M. (2009). «Denialism: What is it and how should scientists respond?» *European Journal of Public Health*, 19 (1), 2-4. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/eurpub/ckn139>

Du Toit, A. (2020). «COVID-19 responses in Africa: Ok, one size doesn't fit all. Now what?» *African Arguments*, 28 de abril. Disponible en: <https://africanarguments.org/2020/04/28/covid-19-responses-in-africa-ok-one-size-doesnt-fit-all-now-what/> (consultado: 5 de febrero de 2021).

Ebrahim, R. (2020). «Indígenas têm suas próprias estratégias para combater coronavírus». *Marco Zero*, 16 de junio. Disponible en: <https://marcozero.org/indigenas-tem-suas-proprias-estrategias-para-combater-coronavirus/> (consultado: 10 de noviembre de 2020).

Ecks, S. (2020). «Coronashock capitalism: The unintended consequences of radical biopolitics». *Medical Anthropology Quarterly blog*, 6 de abril. Disponible en: <http://medanthroquarterly.org/2020/04/06/coronashock-capitalism-the-unintended-consequences-of-radical-biopolitics> (consultado: 2 de noviembre de 2020).

Editorial (2020). «Redefining vulnerability in the era of COVID-19». *Lancet*, 395 (10230). Disponible en: <https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30757-1>

Escobar, A. (2018). *Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham: Duke University Press.

Fantastico (2021). «Especial: fim do auxílio emergencial pode deixar 63 milhões abaixo da linha da pobreza». *g1- O Globo*, 31 de enero. Disponible en: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2021/01/31/especial-fim-do-auxilio-emergencial-pode-deixar-63-milhoes-abaixo-da-linha-da-pobreza.ghtml> (consultado: 25 de marzo de 2021).

Filho, J. (2020). «Coronavírus: mentiras fabricadas pelo 'gabinete do ódio' ditam ações do presidente no combate à pandemia». *The Intercept Brasil*, 12 de abril. Disponible en: <https://theintercept.com/2020/04/12/gabinete-odio-coronavirus-bolsonaro> (consultado: 10 de noviembre de 2020).

Galvani, N. (2021). «Manifestantes prestam continência a caixa de cloroquina; imagem viraliza». *Estado de Minas*, 26 de marzo. Disponible en: <https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2021/03/26/interna_nacional,1250828/manifestantes-prestam-continencia-a-caixa-de-cloroquina-imagem-viraliza.shtml> (consultado: 28 de marzo de 2021).

Geissler, P. W. (2013). «Public secrets in public health: Knowing not to know while making scientific knowledge». *American Ethnologist*, 40 (1), 13-34. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/amet.12002>

Geissler, P. W. (2015). «Introduction: A life science in its African para-state». En P. W. Geissler (ed.). *Para-states and medical science: Making African global health* (pp. 1-46). Durham: Duke University Press.

GHSI (2019). «Global Health Security Index. Building Collective Action and Accountability». *Nuclear Threat Initiative and Center for Health Security*. Bloomberg School of Public Health. Johns Hopkins University. Disponible en: <https://www.ghsindex.org/wp-content/uploads/2020/04/2019-Global-Health-Security-Index.pdf> (consultado: 20 de noviembre de 2020).

Glassman, A., Chalkidou, K. y Sullivan, R. (2020). «Does one size fit all? Realistic alternatives for COVID-19 response in low-income countries». *Center for Global Development*, 2 de abril. Disponible en: <https://www.cgdev.org/blog/does-one-size-fit-all-realistic-alternatives-covid-19-response-low-income-countries> (consultado: 25 de enero de 2021).

Grove, J. (2020). «Does global health still have a colonial mindset?» *Times Higher Education*, 15 de julio. Disponible en: <https://www.timeshighereducation.com/news/does-global-health-still-have-colonial-mindset> (consultado: 29 de noviembre de 2020).

Guimarães, L. (2020). «Favelas serão as grandes vítimas do coronavírus no Brasil», diz líder de Paraisópolis. *BBC News Brasil*, 18 de marzo. Disponible en: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2020/03/18/favelas-serao-grandes-vitimas-do-coronavirus-no-brasil-diz-lider-de-paraisopolis.htm> (consultado: 14 de diciembre de 2020).

Guimarães, J. R. y Santos, R. T. (2019). «Em busca do tempo perdido: anotações sobre os determinantes políticos da crise do SUS». *Saúde em Debate*, 43, 219-233.

Hirsch, A. (2020). «Why are Africa's coronavirus successes being overlooked?» *The Guardian*, 21 de mayo. Disponible en: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/may/21/africa-coronavirus-successes-innovation-europe-us> (consultado: 2 de diciembre de 2020).

Jana, S. (2020). «Can India Contain the Pandemic?» *Scientific American*, 4 de abril. Disponible en: <https://blogs.scientificamerican.com/ob-

servations/can-india-contain-the-pandemic/> (consultado: 25 de noviembre de 2020).

Jansen, R. (2020). «Ministério da Saúde pede para a Fiocruz que divulgue cloroquina como tratamento inicial de covid-19». *Estadão*, 16 de julio. Disponible en: <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,ministerio-da-saude-pede-para-a-fiocruz-que-divulgue-cloroquina-como-tratamento-inicial-de-covid-19,70003366621> (consultado: 5 de diciembre de 2020).

Johnson, O. y Goronga, T. (2020). «Why communities must be at the centre of the Coronavirus disease 2019 response: Lessons from Ebola and human immunodeficiency virus in Africa». *African Journal of Primary Health Care & Family Medicine, 12* (1). doi: https://doi.org/10.4102/phcfm.v12i1.2496.

Kienzler, H. y Locke, P. (2020). «The Effects of Societal Violence in War and Post-War Contexts». En R. G. White *et alii* (eds.). *The Palgrave Handbook of Sociocultural Perspectives on Global Mental Health* (pp. 285-305). London: Palgrave Macmillan.

Kurian, O. C. (2020). «How a small Indian state flattened the coronavirus curve». *The Guardian*, 21 de abril. Disponible en: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/apr/21/kerala-indian-state-flattened-coronavirus-curve> (consultado: 25 de octubre de 2020).

Lakoff, A. (2017). *Unprepared: Global Health in a Time of Emergency*. Berkeley: University of California Press.

Larkin, B. (2013). «The politics and poetics of infrastructure». *Annual Review of Anthropology*, 42, 327-343.

Lima, T. (2020). «Doze Evidências da Necropolítica Frente à Covid-19 nas Favelas #OQueDizemAsRedes». *RioOnWatch*. #Covid19NasFavelas, 12 de mayo. Disponible en: <https://rioonwatch.org.br/?p=47191> (consultado: 13 de noviembre de 2020).

Lopes, M. (2020). «Brazil's favelas, neglected by the government, organize their own coronavirus fight». *The Washington Post*, 10 de junio. Disponible en: <https://www.washingtonpost.com/world/the_americas/coronavirus-brazil-favela-sao-paulo-rio-janeiro-

bolsonaro/2020/06/09/8b03eee0-aa74-11ea-9063-e69bd6520940_story.html> (consultado: 22 de noviembre de 2020).

Massuda, A., Hone, T., Leles, F. A. G., De Castro, M. C. y Atun, R. (2018). The Brazilian health system at crossroads: Progress, crisis and resilience. *BMJ Global Health*, 3, e000829. Disponible en: https://doi.org/10.1136/bmjgh-2018-000829

Mbembe, A. (2003). «Necropolitics». *Public Culture*, 15 (1), 11-40.

McGoey, L. (2012). «Strategic unknowns: Towards a sociology of ignorance». *Economy and Society*, 41 (1), 1-16. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/03085147.2011.637330>

Mills, C. (2014). «Psychotropic Childhoods: Global Mental Health and Pharmaceutical Children». *Children & Society*, 28 (3), 194-204.

Nguyen, V.-K. (2009). «Government-by-exception: Enrolment and experimentality in mass HIV treatment programmes in Africa». *Social Theory & Health*, 7 (3), 196-217. Disponible en: <https://doi.org/10.1057/sth.2009.12>

Ortega, F. y Behague, D. (2020). «O que a medicina social latino-americana pode contribuir para os debates globais sobre as políticas da Covid-19: lições do Brasil». *Physis. Revista de Saúde Coletiva*, 30 (2), e300205. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312020300205>

Ortega, F. y Orsini, M. (2020). «Governing COVID-19 without government in Brazil: Ignorance, neoliberal authoritarianism, and the collapse of public health leadership». *Global Public Health*, 15 (9), 1257-1277. doi: 10.1080/17441692.2020.1795223.

Padilha, A. (2020). «O necrogoverno Bolsonaro isolado da ciência e do mundo». *Le Monde Diplomatique – Brasil*, 12 de junio. Disponible en: <https://diplomatique.org.br/o-necrogoverno-bolsonaro-isolado-da-ciencia-e-do-mundo> (consultado: 24 de noviembre de 2020).

Paim, J., Travassos, C., Almeida, C., Bahia, L. y Macinko, J. (2011). «The Brazilian health system: History, advances, and challenges». *Lancet*, 377 (9779), 1778-1797. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/S0140-6736(11)60054-8>

Parker, R. (2020). «Brazil and the AIDS crisis». *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.865>

Phillips, D. (2020). «'Like going back 40 years': dismay as Bolsonaro backs abstinence-only sex ed». *The Guardian*, 17 de enero. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2020/jan/17/brazil-bolsonaro-backs-abstinence-only-sex-education> (consultado: 28 de noviembre de 2020).

Polidoro, M., De Assis Mendonça, F. y Meneghel, S. N. *et alii* (2020). «Territories Under Siege: Risks of the Decimation of Indigenous and Quilombolas Peoples in the Context of COVID-19 in South Brazil». *J. Racial and Ethnic Health Disparities*. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s40615-020-00868-7>

Pólis (2020). «Paraisópolis tem melhor controle da pandemia do que o município de São Paulo». *Instituto Pólis*. Junio. Disponible en: <https://agenciagalo.com/wp-content/uploads/2020/06/Release-P%C3%B3lis-Parais%C3%B3polis.pdf> (consulta: 13 de diciembre de 2020).

Rayner, S. (2012). «Uncomfortable knowledge: The social construction of ignorance in science and environmental policy discourses». *Economy and Society*, 41 (1), 107-125. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/03085147.2011.637335>

Rhodes, R. A. W. (2007). «Understanding governance: Ten years on». *Organization Studies*, 28 (8), 1243-1264.

Sakamoto, L. (2020). «Bolsonaro dispara rajada de mentiras e distorções sobre covid em 2 minutos». *UOL noticias*, 16 de julio. Disponible en: <https://noticias.uol.com.br/colunas/leonardo-sakamoto/2020/07/16/bolsonaro-dispara-metralhadora-de-mentiras-sobre-a-covid-em-dois-minutos.htm> (consultado: 12 de diciembre de 2020).

Sampedro, J. (2020). «Vietnam como inspiración». *El País*, 15 de julio. Disponible en: <https://elpais.com/opinion/2020-07-15/vietnam-como-inspiracion.html> (consultado: 25 de noviembre de 2020).

Shamasunder, S., Holmes, S. M., Goronga, T., Carrasco, H., Katz, E., Frankfurter, R. y Keshavjee, S. (2020). «COVID-19 reveals weak health systems by design: Why we must re-make global health in

this historic moment». *Global Public Health*, 15 (7), 1083-1089. doi: 10.1080/17441692.2020.1760915.

Silva, W. M. F. y Ruiz, J. L. S. (2020). «A centralidade do SUS na pandemia do coronavírus e as disputas com o projeto neoliberal». *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 30 (3), e300302. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312020300302>

Spade, D. (2020). «Solidarity not charity: Mutual aid for mobilization and survival». *Social Text*, 38 (1), 131-151. Disponible en: <https://doi.org/10.1215/01642472-7971139>

Sullivan, J. P., Cruz, J. A. y Bunker, R. J. (2020). «Third Generation Gangs Strategic Note No. 22: Rio's Gangs Impose Curfews in Response to Coronavirus». *Small Wars Journal*, 10 de abril. <https://smallwarsjournal.com/jrnl/art/third-generation-gangs-strategic-note-no-22-rios-gangs-impose-curfews-response-coronavirus> (consultado: 17 de diciembre de 2020).

Stubbs, P. y Lendvai-Bainton, N. (2020). «Authoritarian Neoliberalism, Radical Conservatism and Social Policy within the European Union: Croatia, Hungary and Poland». *Development and Change*, 51, 540-560. doi: 10.1111/dech.12565.

Tsing, A. L. (2005). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Uchoa, P. (2021). «Covid-19: Desamparados pelo governo, indígenas Kuikoro venceram a pandemia com base na ciência e ajuda de financiamento coletivo». *BBC News Brasil*, 28 de marzo. Disponible en: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56519554> (consultado: 29 de marzo de 2021).

UOL (2020). «Bolsonaro diz ter tomado 3ª dose de hidroxicloroquina: 'Está dando certo'». *UOL noticias*, 7 de julio. Disponible en: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/07/07/bolsonaro-diz-ter-tomado-3-dose-de-hidroxicloroquina-esta-dando-certo.htm> (consultado: 14 de noviembre de 2020).

Valente, R. (2020). «A morte invisível de quilombolas pela Covid-19; já são seis casos no país». *Noticias UOL*, 25 de abril. Disponible en: <https://

noticias.uol.com.br/colunas/rubens-valente/2020/04/25/coronavirus-quilombolas-brasil.htm» (consultado: 3 de diciembre de 2020).

Valfre, V. (2020). «Religiosos formam rede de desinformação sobre covid-19». *Estadão*, 18 de julio. Disponible en: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,religiosos-formam-rede-de-desinformacao-sobre-covid-19,70003368468> (consultado: 10 de diciembre de 2020).

Vidal, F. y Ortega, F. (2017). *Being Brains: Making the Cerebral Subject* (Series «Forms of Living»). New York: Fordham University Press.

WWF-Brazil (2020). «Coronavirus: indigenous and traditional populations cannot be forsaken». *WWF-Brazil*. Disponible en: <https://www.wwf.org.br/informacoes/english/?75802/Coronavirus-indigenous-and-traditional-populations-cannot-be-forsaken> (consultado: 2 de enero de 2021).

Zenco, M. (2020). «The Coronavirus Is the Worst Intelligence Failure in U.S. History». *Foreign Policy*, 25 de marzo. Disponible en: <https://foreignpolicy.com/2020/03/25/coronavirus-worst-intelligence-failure-us-history-covid-19/> (consultado: 15 de noviembre de 2020).

EL PEIX QUE ES MOSSEGA LA CUA. ESTUDIO DE CASO DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL EMPRESARIAL DE UNA COMPAÑÍA MULTINACIONAL

Elizabeth González Ospina
Doctoranda de Antropología y Comunicación
Universitat Rovira i Virgili
elizabeth.gonzalez@estudiants.urv.cat
https://orcid.org/0000-0002-0892-7770

Resumen. Este artículo analiza los discursos que se desprenden de la gestión de la responsabilidad social empresarial de una compañía multinacional del sector de la alimentación[1]. En los últimos años la compañía Zucker ha estado asociada a varios fenómenos globales críticos como la promoción de productos alimentarios nocivos para la salud, la explotación laboral, y el uso de insumos relacionados con problemas medioambientales. Lo anterior ha significado la pérdida de credibilidad ante los consumidores, que reclaman mayor transparencia y compromiso en aspectos como cadenas de suministros. La compañía, al reevaluar los impactos de su actividad empresarial, ha puesto en marcha una serie de mecanismos que apuntan a «fomentar la sostenibilidad de la cadena de suministro agrícola», pero también ha activado otros como campañas de

1 Todos y cada uno de los nombres (lugares, personas y programas) que se mencionan en este artículo —incluida la denominación de la empresa— han sido cambiados, debido a que no se tiene un consentimiento informado individual. Lo anterior, teniendo en cuenta la *Guía de anonimización de datos personales* de la Agencia Española de Protección de Datos y la *Guia bàsica per a investigadors sobre protecció de dades personals* de la URV.

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 23, 2021, 179-205 | DOI: 10.17345/aec23.179-205
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

relaciones públicas, estrategias publicitarias y de divulgación «científica». En esta vía, ha capturado conceptos como desarrollo sostenible, comercio justo, sostenibilidad y economía circular, incorporándolos a sus discursos y prácticas de responsabilidad social empresarial, en la búsqueda de legitimidad social y de mejora de su reputación.

Palabras clave: responsabilidad social empresarial; compañías multinacionales; antropología de la ética corporativa; tecnologías sociales corporativas; filantropía.

Going round in circles. A case study of the corporate social responsibility of a multinational company

Abstract. This article analyses the discourses that emerge from the corporate social responsibility management of a multinational food company. In recent years, the Zucker company has been associated with several critical global phenomena such as the promotion of unhealthy food products, labor exploitation, and the use of inputs related to environmental problems. This has meant a loss of credibility with consumers who are demanding greater transparency and commitment in areas such as supply chains. In reassessing the impacts of its business activities, the company has implemented a series of mechanisms aimed at "promoting the sustainability of the agricultural supply chain", but has also activated other mechanisms such as public relations campaigns, advertising strategies and "scientific" dissemination. In this way, it has captured concepts such as sustainable development, fair trade, sustainability and circular economy, incorporating them into its corporate social responsibility discourses and practices, in the search for social legitimacy and reputational enhancement.

Keywords: corporate social responsibility; multinational companies; anthropology of corporate ethics; corporate social technologies; philanthropy.

1. Introducción

Esta investigación[2] se corresponde con la preocupación antropológica de las relaciones de poder configuradas en los intercambios globales, a través del ejercicio de la responsabilidad social empresarial (en adelante, RSE[3]) de una compañía multinacional de la industria alimentaria con presencia en España.

Se busca poner en diálogo distintas posiciones disciplinarias y empresariales sobre este fenómeno, que, como expresan las antropólogas Catherine Dolan y Dinah Rajak (2016), lejos de emular un objetivo inmutable cuyos significados permanecen estables, se reinventa constantemente y se alimenta de todo tipo de posturas. De esta manera, en este artículo se asume que la RSE es un conjunto de prácticas/postulados en continua modificación (estándares, principios, protocolos, etc.). Por lo anterior, se concuerda con Dolan y Rajak (2016) que la RSE no es un concepto, sino una nebulosa de propuestas.

A diferencia de los trabajos precedentes de antropólogos que desde líneas como la antropología de la industria, la antropología económica, la antropología política, etc., han centrado su atención en las relaciones dentro de estructuras complejas, explorando el funcionamiento interno de organizaciones gubernamentales y del sector público, esta investigación, partiendo desde una antropología de la ética corporativa[4], busca ahondar en el panorama del sector privado, específicamente las compañías multinacionales (en adelante, CMN).

---

2 Que se llevó a cabo en el marco del MAUMIS de la URV, para optar al título de máster oficial. Por ello, los temas que aquí se presentan son una fracción del trabajo extenso.

3 En inglés, *corporate social responsibility*. Su adaptación al español ha derivado en dos términos diferentes pero asociados: responsabilidad social empresarial y responsabilidad social corporativa; según Fernández, su diferencia reside en que 1) la RSE ha de ser entendida como una filosofía y una actitud que adopta la empresa hacia los negocios y que se refleja en la incorporación voluntaria en su gestión de las preocupaciones y expectativas de sus distintos grupos de interés (*stakeholders*), con una visión a largo plazo, y 2) la responsabilidad social corporativa (RSC) amplía el ámbito de la responsabilidad social de la empresa para incorporar a las agencias gubernamentales y otras organizaciones que tengan un claro interés en mostrar cómo realizan su trabajo (2009: 16). Así pues, si bien la RSC en español es un concepto más amplio que el de RSE, en el presente artículo se habla de RSE, por tratarse del estudio de una compañía con fines de lucro.

4 La antropología de la ética corporativa o de la RSE explora tanto el aparato como la arquitectura de esta propuesta, sus efectos locales, interpretaciones y respuestas (Gilberthorpe *et alii*, 2018).

Los antropólogos, al dirigir sus intereses a estos campos, han empleado el lenguaje social como dispositivo heurístico que posibilita analizar las maneras en que la RSE entreteje las relaciones sociales entre distintos actores: corporación, consumidores, productores, accionistas, empleados y proveedores. Paralelo a ello, han detectado que desde instancias corporativas se han absorbido otros conceptos, de allí que es cada vez más frecuente encontrar términos que antes eran del dominio de las ciencias sociales, tales como cultura (empresarial) y personalidad (corporativa), e incluso otros tan disímiles a sus prácticas como el don y la reciprocidad. Las respuestas ante esta «usurpación» no se han hecho esperar, han interrogado etnográficamente esas interpretaciones y revelado cómo «las manos ocultas del mercado» (De Neve *et alii*, 2008) las emplean.

Este artículo quiere mostrar cómo la compañía Zucker es un caso representativo de la plasticidad de la RSE no solo como «concepto» sino también como tecnología social corporativa (en adelante, TSC) por su capacidad para identificar nuevas significaciones y adaptarlas a su práctica empresarial. ¿Cómo se entienden las TSC? Como mecanismos directos y planificados a través de los cuales las CMN gestionan las relaciones con sus diversos públicos y mercados (algunas de estas TSC son la base de la pirámide —en adelante, BoP[5]—; *marketing* social[6] y los artefactos materiales[7]). La compañía seleccionada también es un caso singular debido a las medidas que viene adoptando en pro de mejorar su imagen pública y de minimizar su impacto ambiental.

5 Esta tecnología consiste en la «creación conjunta con consumidores o productores de bajos ingresos, destacándolos como expertos en sus propias necesidades y capacidades, así como maestros en maniobrar su entorno operativo» (Nahi, 2016: 420).

6 «Una compañía o marca se alinea con una organización sin fines de lucro para obtener beneficios empresariales y sociales, a menudo se presenta como una forma de filantropía con visión de mercado, un don corporativo otorgado a una causa próxima que lo merece, como el cáncer de mama o la falta de hogar» (Dolan y Rajak, 2016: 27).

7 «Son documentos formales donde se expresan los valores de la empresa y los compromisos adquiridos que deben guiar la actividad de las personas de la organización. Deben ser reflexiones conjuntas, no impuestas, de la organización, lo cual implica un proceso participativo y dialogado de toma de conciencia de responsabilidades de los miembros de esta» (Fundación ETNOR, 2019).

2. Marco teórico

2.1 Responsabilidad social empresarial

> ¿Qué significa decir que «la empresa» tiene responsabilidades? Sólo las personas pueden tener responsabilidades. Una corporación es una persona artificial, y en este sentido puede tener responsabilidades artificiales, pero no puede decirse que «la empresa» en su conjunto tiene responsabilidades, ni siquiera en este sentido vago (Friedman, 1970: 2).

Si bien existe una legión de organismos expertos (nacionales y supranacionales) que aportan definiciones sobre su «deber ser», son pocos los acercamientos teóricos[8] que abogan por regulaciones estatales, es decir, sobre la exigibilidad de la RSE. Ahora bien, en la actualidad hay algunas iniciativas de ley que promueven institucionalizar la RSE[9], ya sea a través de informes sociales y ambientales obligatorios o de partidas presupuestarias de las empresas destinadas a la RSE en la Unión Europea (UE en adelante). Sin embargo, como se pudo apreciar en los «teatros de la virtud»[10], en España los debates sobre este campo están enfocados a temas como mejoramiento de la rendición de cuentas o a las exenciones tributarias. La cuestión de relevancia aquí es la siguiente: ¿cómo estas propuestas de naturaleza voluntaria se traducirían en mejores condiciones de trabajo, resultados sociales positivos o reducción de los impactos ambientales sobre el terreno?

Otro aspecto que considerar, de acuerdo con Jordi Gascón (2019), es el derivado de la imposición de estándares para todas las empresas, como si todas ellas generaran los mismos impactos o incluso tuviesen las mismas capacidades para adoptar dichas medidas (comunicación personal de 30 de mayo de 2019).

8 Desde ese locus de conocimiento que Palenzuela denomina «[l]iteratura gerencial [...] y que son obras de divulgación de la excelencia empresarial surgidas desde fuera de la universidad y sin aportes de análisis científico» (2010: 102).

9 Concretamente, en Dinamarca, Francia, Países Bajos, el Reino Unido y Suecia, que han optado por generar regulación específica.

10 Para Rajak (2011) estos son espacios donde de manera ritualizada y performativa se construyen las narrativas de la RSE. En el trabajo de campo se participó en algunos de estos «teatros», allí los representantes y ejecutivos de las compañías proyectaban su agenda ética y preocupaciones filantrópicas.

Algunas de las referencias obligatorias para comprender esta «nebulosa de propuestas» que es la RSE vienen establecidas por organismos supranacionales como las Organización de las Naciones Unidas o la Unión Europea, etc. Los documentos y normas que de esto se desprenden, junto con los «artefactos materiales», es decir, los códigos internos de cada compañía, son las referencias dominantes de la autorregulación y medición de la RSE en la actualidad. Aunque esas definiciones tienen puntos en común, no hay un consenso sobre el significado exacto de la RSE, por ello se toma la síntesis de Palenzuela sobre la RSC[11]:

a) Se trata de un conjunto de acciones adoptadas voluntariamente por la empresa.
b) Supone un compromiso duradero con la sociedad y con el colectivo de interés (trabajadores, clientes, proveedores, administración, etc.).
c) Incluye un énfasis en la defensa del desarrollo sostenible y la protección del medio ambiente.
d) Contiene como prerrequisito el cumplimiento de la normativa vigente, tanto de índole laboral como industrial y medioambiental.
e) Las acciones de RSC no deben afectar negativamente, sino todo lo contrario, a la consecución del fin último de la empresa: crear valor para sus accionistas (2010: 93).

De las nociones anteriores se deduce sobre la RSE, qué, además de la voluntariedad, opera sobre tres dimensiones: la económica, la social y la medioambiental. ¿Cuáles son las razones por las cuales las compañías asumen la RSE? Aunque la anterior interrogación puede parecer erotema, las respuestas desde el punto de vista del sector de la alimentación en España indican que hay cuatro posibles razones para la aplicación de esta y se corresponden, a su vez, con fuerzas de presión que, según los empresarios, conferencistas y participantes[12] de los teatros de la virtud a los cuales se asistió, inciden en la práctica, y estas son las siguientes:

11 En el texto citado no hay una diferenciación en los términos RSE y RSC, el autor emplea este último.

12 Se reitera la pseudonimización de estas fuentes.

1. La presión de la sociedad civil es uno de los factores que hacen que las empresas sean responsables. Pues cada vez las personas exigen con más fuerza que las empresas asuman su responsabilidad (Lucía Godoy).
2. Para Cristian Spencer cada vez presionan más los mercados. Esto se debe a que los consumidores se han ido organizando y cada vez son más exigentes con las compañías para que funcionen responsablemente. En esa misma línea, Mario Duarte aduce que cada vez más los consumidores asumen su ciudadanía y exigen a las empresas actuar de forma ética, haciendo que las organizaciones de consumidores se desarrollen y cobren fuerza. Por su parte, Jorge Pedroza considera que los inversores atienden a los índices éticos de forma creciente, para decidir en qué empresas conviene invertir, sobre todo porque una empresa que funciona responsablemente suele ser una empresa mejor gestionada.
3. Las instituciones públicas (Gobiernos y Administraciones) constituyen la tercera razón/fuerza de presión. Como mencionó María Jiménez, las instituciones públicas han tomado conciencia de la importancia de contar con empresas responsables, por lo cual crean organismos de apoyo y gestión, o, de acuerdo con cada Estado, se generan leyes o recomendaciones (comunicación personal de 6 de marzo de 2019).
4. Por último, está el entorno, y es que, según Dolores Pujol, en un mundo globalizado, el entorno cambia de forma constante y es preciso tomar decisiones en condiciones de máxima incertidumbre que le permitan a la empresa adaptarse a los nuevos contextos.

A continuación, los aportes desde la antropología de la RSE sobre esta cuestión.

2.2 La RSE desde la antropología de la ética corporativa

Para autoras como Dolan y Rajak, la RSE:

> Materializes what Ong and Collier term a global assemblage, circulating and taking on new meanings, artefacts and practices of capitalism as it travels through and becomes emboldened by corporations, business schools, development institutions, think tanks, social enterprises, certification bodies, and consultancy organizations (2016: 6).

Este ensamblaje global podría pensarse como una región imprecisa que incorpora ideas, movimientos y conceptos a su corpus para adaptarse a las corrientes, realidades políticas, económicas y sociales en las cuales se despliega. Y en este proceso, pretende deslegitimar las posturas críticas y las denuncias que cuestionan sus prácticas.

¿Cómo argumentar esta apreciación? Según Benson y Kirsch, las corporaciones e instituciones gubernamentales utilizan el lenguaje como TSC para filtrar la realidad, resguardando las ideologías y visiones del mundo que detentan. Así, desde figuras retóricas como codificación, descodificación u oxímoron[13], es posible «atribuir significados y valores a palabras particulares» (2010: 1). De esta manera, las denuncias que emergen desde las narrativas alternativas pasan a un segundo plano, porque las figuras corporativas ganan protagonismo, convirtiendo sus ideas en dominantes. Partiendo desde allí, se comprende cómo la RSE se apropia de una aspiración social (desarrollo sostenible, comercio justo, seguridad laboral, etc.) y la transforma en una práctica corporativa que le da valor. Cuando sucede esta descodificación se deslegitiman las ideas de los movimientos alternativos, pues las realidades semánticas se divorcian de las realidades sociales de las cuales se desprendieron (Benson y Kirsch, 2010). Este es un proceso cíclico de destrucción y creación de nuevos significantes sociales: *un peix que es mossega la cua* (un pez que se muerde la cola).

13 «Los oxímorones corporativos son como las inversiones de la figura: llaman la atención a un término mientras que oscurecen el otro. Lo que hace que un oxímoron corporativo sea efectivo es que el término de cobertura funciona para ocultar las implicaciones dañinas del término literal. Por el contrario, el término literal neutraliza la crítica potencial al reconocer que se trata sólo de una forma de hablar» (Benson y Kirsch, 2010: 3).

¿Cómo interpretan los antropólogos la RSE? Según Palenzuela, «como uno de los instrumentos que utilizaría el capital para gestionar los riesgos sociales que implicaría la profundización de la globalización» (2010: 92). Para este autor la orientación hacia un capitalismo más humano o una nueva racionalidad económica es incorrecta, toda vez que «la RSE no construye una nueva racionalidad, al contrario, representa la profundización de la misma racionalidad empresarial, pero incorporando instrumentos más refinados» (*ibid.*: 103).

Algunos de los instrumentos que este autor ha analizado son el «*marketing* social» y la «deslocalización productiva[14]». Esta última supone la decisión unilateral e irreversible de trasladar las unidades productivas a espacios sociopolíticos más favorables para la acumulación de beneficios. De acuerdo con Palenzuela (2010), no es posible evitar los efectos perversos para trabajadores, proveedores y sociedades locales del cierre empresarial y su traslado, salvo porque en muchos países las crisis de gobernabilidad en conjunción con la vulnerabilidad de la población son el caldo de cultivo propicio para que compañías (oportunistas y/o inescrupulosas) instauren lo que Benson y Kirsch denominan política de resignación, esto es, un «facilitador del capitalismo contemporáneo que legitima el poder corporativo como inevitable o en gran medida inamovible» (2010: 3). El establecimiento de esta política, incluso su simple enunciación como posibilidad en manos de la empresa, además de que puede desacreditar las posiciones críticas de los sindicatos (si los hubiese) o de los empleados, instaura un régimen disciplinario, que contribuye, a su vez, a fortalecer el poder corporativo y generar mayores vínculos de dependencia y de consentimiento. ¿Por qué de dependencia? Porque detrás de la retórica económica de la «inversión social» prevalece la política del don, otro proceso cíclico de las relaciones sociales: dar/recibir devolver.

En todo caso, el contraste entre los discursos y las prácticas de la RSE y la deslocalización productiva resalta la falacia de la inserción social de la empresa y las declaraciones, sin compromiso firme, de cumplir con las normas laborales o medioambientales, entre otras (Palenzuela, 2010).

14 Para Palenzuela (2010), estas prácticas son antitéticas, son dos «máscaras empresariales», la buena y la mala.

> The interplay of gift and counter-gift creates a social bond between donor and recipient providing an essential method of forging diplomatic alliances. The exchange of gifts is thus seen to express both the co-operative and competitive values of society. Similarly, CSR performs the crucial cohesive function of building links, and avoiding conflict, acting as a form of consensus building in the communities around the company (Rajak, 2006: 195).

La RSE se revela como un ciclo del bucle vital del mercado: es un *peix que se mossega la cua*, es un movimiento destructivo y creativo a la vez. De acuerdo con Mauss (1924-2009), toda donación implica destrucción, en este sentido, la RSE no solo podría deshabilitar las posturas críticas (Dolan y Rajak, 2016) de las comunidades receptoras de dones, sino que estas, al contraer deudas morales y sociales, se ven despojadas de sus capacidades de agencia (Berlan, 2008). Simultáneamente, la RSE es creativa porque genera nuevos fetiches y TSC que no solo limpian (*Greenwashing*[15]) la imagen pública de las compañías y fidelizan a los consumidores, sino que también crean relaciones asimétricas no vinculantes con los productores, circunscribiendo los límites de las relaciones con el fin de evitar la obligación y la dependencia. Es desde ese movimiento dual de destruir/crear que se alimenta y reafirma el poder corporativo contemporáneo.

3. Metodología

Para llevar a cabo este análisis se asumió una metodología cualitativa y desde allí se realizó una identificación y caracterización de algunos de los actores y sus relaciones en la construcción de disertaciones de la RSE en el contexto español/europeo. Siendo el análisis crítico del discurso (ACD) su soporte central, por tanto, se consideraron dos aspectos principales: el lenguaje, expresado en los documentos institucionales, y las macroestructuras (Van Dijk, 2002).

15 Para de Jong *et alii*, el lavado verde implica «una discrepancia entre las afirmaciones ecológicas de las organizaciones y su desempeño ambiental real [...]. El lavado verde sugiere que las organizaciones tratan de cosechar los beneficios de un posicionamiento verde sin comportarse en consecuencia» (2020: 39).

Partiendo desde la metodología anterior, se analizaron diversas fuentes de la compañía, tales como sus memorias de sostenibilidad[16] de los años 2015, 2016, 2017 y 2018, toda vez que en este período emergieron los debates sobre dos de las principales materias primas de la compañía. También se revisaron otros documentos públicos, como los códigos de 1) publicidad, 2) conducta de negociaciones y 3) ética, y 4) algunas de sus páginas web.

De igual manera, se empleó el análisis documental, orientado a la búsqueda de referentes sobre antropología de la empresa[17] en el ámbito iberoamericano. También se aplicó la etnografía a las redes sociales de la compañía (canal de YouTube, LinkedIn, Facebook e Instagram), y a las aplicaciones que esta ha desarrollado para estar en contacto con sus *stakeholders* (partes interesadas) y para rastrear las interacciones *online* entre y con los usuarios.

La etnografía buscó rastrear el discurso de la RSE en España a través de un circuito de seminarios, cátedras, foros, y jornadas que forman parte de los teatros de la virtud en este país y en los cuales tienen presencia representantes de diversos sectores empresariales. Fue allí donde se conoció la agencia de varios actores: escuelas de negocios, agencias de la ONU, fundaciones de ética y RSE, además de encargados de la RSE de empresas de sectores empresariales como el de alimentos y servicios. Aunque es de resaltar que la compañía analizada no tuvo presencia en aquellos espacios. A continuación se transcriben algunas apreciaciones del diario de campo.

16 Se es consciente del sesgo que implica utilizar este tipo de fuentes, «por el hecho de constituir un tipo de documentación filtrada por diferentes instancias administrativas, de clase social, etc.» (Roca, 2010: 168), pero también hay consciencia de que, «de entrada, no se puede establecer una jerarquía de valor entre las diferentes fuentes de información que privilegie unas por encima de otras de acuerdo con una supuesta bondad mayor de las primeras respecto de las segundas» (*ibid.*).

17 Se tomaron como referentes los trabajos de Claudio Esteva Fabregat, *Antropología industrial* (1984); Jordi Roca i Girona, *Antropología industrial y de la empresa* (1998), y Pablo Palenzuela, «Responsabilidad social y deslocalización productiva: el juego de las máscaras en las estrategias empresariales» (2010).

Trabajo de campo: teatros de la virtud en España

En términos generales, la mayoría de los eventos se lleva a cabo en hoteles de ciudades como Madrid, Valencia y Barcelona, no obstante, los teatros en los que se participó tuvieron lugar en universidades y en sedes de entidades ligadas a la banca. Estos eventos tenían el mismo esquema:

a) Presentación: explicación del marco general en el cual se lleva a cabo la actividad, quién financia y quiénes son los ponentes.

b) Desarrollo temático: las presentaciones consisten en exponer los programas, proyectos, experiencias compartidas y aprendizajes de cada entidad participante en el marco de la RSE. Algunos eventos del calendario[18] de la RSE están dedicados a la generación y/o socialización de productos particulares, tales como códigos de conducta, marcos de rendición de cuentas, índices e incluso *software* relacionados con la planificación de escenarios o la evaluación del impacto social, todo lo que contribuye a construir el racionalismo tecnocrático (Banerjee, 2008).

Algunos eventos tienen como invitados a personajes relevantes de la escena global. En dichos espacios la dinámica es la misma: orador tras orador se hacen eco del mismo estribillo, hacer negocios para hacer el bien. Hay una serie de oraciones que parecen ser la *conditio sine qua non* para hacer una intervención: «responsabilidad colectiva», «soluciones beneficiosas para todos», «protección del planeta», «bien común» y «valor compartido», etc.

Es significativo el hecho de la ausencia de otros actores o grupos con visiones alternativas, o con agendas conflictivas en relación con los ponentes principales. A pesar de la presencia de algunas ONG que confirmaban el éxito de las políticas y prácticas de las empresas en cuestión, no había sujetos que contaran historias diferentes, o que intentaran llevar la discusión más allá de los lugares comunes, a excepción de la mesa en BioCultura Barcelona (mayo, 2019) titulada «La responsabilidad de los productores, comercializadores y consumidores bio con todo el sistema del cual forman parte, el agua incluida, como práctica del nuevo paradigma biocivilizatorio». Pero no es una excepción en toda regla si se tiene

18 La plataforma que en España permite agendarse en el tema es DIRSE: <http://www.dirse.es/agendarse/>.

en cuenta no solo la naturaleza de la feria, sino la procedencia de los ponentes, entre los que se contaba con un académico, una ecoactivista, un horticultor y el editor de una revista de ecología.

En este espacio se esperaba un diálogo potente entre las empresas multinacionales que también tuvieron presencia en la feria, pequeños productores, activistas, académicos, ONG, y, por supuesto, algunos consumidores, no obstante, fue la actividad menos concurrida de la feria. ¿Dónde estaban los otros actores que hubiesen enriquecido el debate, como los representantes de las empresas sociales y ambientales que tenían *stands*?, o ¿dónde estaban los consumidores responsables? Una respuesta superficial y maniquea: relacionándose a través del mercado, los unos vendiendo y los otros comprando. Al final, a pesar de ser un evento con unas aspiraciones legítimas de ir contracorriente a los modelos económicos imperantes, los espacios con potencia para el diálogo fueron marginados, pero por los mismos agentes llamados al cambio.

4. Resultados

La información institucional analizada en este artículo se configura dentro de lo que se conoce como «derecho blando», es decir, está constituida de acuerdo con iniciativas de carácter voluntario, que para este caso es el Global Reporting Initiative (GRI).

> Reports that are properly aligned with GRI Standards are more transparent as the data included is more accessible and easier to use. The Zucker Group, for its 9th CSR Report, applied for the GRI Content Index Service that helps report preparers improve the accuracy and usability of the GRI Content Index and ensures its alignment with GRI Standards. The GRI Content Index is the central navigation tool that acts as the first point of reference for report users. This service confirms that the GRI Content Index is accurate, and that all included disclosures are included correctly in the report itself (2017: 1).

Para la realización de los informes, Zucker dice tener en cuenta algunas referencias internacionales como las siguiente:

- Diez Principios del Pacto Mundial de las Naciones Unidas.
- ISO 26000: (2010). Orientación sobre responsabilidad social.
- *Pautas para empresas multinacionales* de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE).
- *Un análisis de los objetivos y metas* (2018) del GRI y del Pacto Mundial de las Naciones Unidas.

Desde 2016 se han agregado a las memorias de sostenibilidad los resultados de las consultas que lleva a cabo la compañía con una muestra significativa de sus interlocutores (externos e internos[19]). Allí se expone la importancia que tienen para los *stakeholders* temas de sostenibilidad que afectan a la capacidad para crear valor. Este análisis dio como resultado 26 temas, agrupados, a su vez, en cinco categorías (credibilidad, alcance, eficiencia, transparencia y relevancia), que muestran los niveles de priorización tanto internos como externos.

Luego de contrastar la información contenida en las memorias anuales de 2018, 2017, 2016 y 2015, se observó que no hay grandes cambios estructurales y se siguen las mismas pautas, toda vez que están realizadas bajo el GRI[20]. Los datos acerca del cumplimiento de metas y objetivos propuestos que se especificaron en el último informe se van actualizando en los sitios web de la compañía.

Al analizar dichos documentos desde el ACD se tomó en consideración el concepto de legibilidad del profesor Cassany (2003), que designa el grado de dificultad de lectura y comprensión que presenta un escrito y está relacionado con recursos concretos. La narrativa empresarial, siguiendo con Cassany, ha de ser llana y comprensible, «que use un lenguaje (registro, vocabulario) apropiado al lector (necesidades, conocimientos) y al documento (tema, objetivo)» (*ibid.*: 33). Pero ¿a qué tipo de consumidor le habla esta compañía? Podría asumirse, luego de la revisión de fuentes

19 Son sesiones de trabajo grupal, con representantes de asociaciones comerciales y sectoriales a las que pertenece la compañía, así como algunas ONG enfocadas en la RSE.

20 Es una herramienta de informes voluntarios que utiliza el término *sostenibilidad* para describir divulgaciones sobre las llamadas tres dimensiones del desarrollo sostenible —desempeño social, ambiental y económico—.

institucionales, que a un consumidor responsable. Permítase darle un giro crítico a esta cuestión:

> Los discursos de consumo responsable son una interpelación a la ciudadanía, en donde se busca incentivar pautas relacionadas con valores o proposiciones éticas que se defienden desde tales posturas, como sostenibilidad, cooperación, solidaridad, etc. Hasta acá no hay nada demasiado problemático, las propuestas de consumo responsable alientan a informarse sobre los procesos productivos globales y llaman la atención a ser críticos con estos. Lo que sí es problemático de esta postura es que insinúa que el consumidor debe estar bien informado sobre precios, calidades, condiciones medioambientales, laborales, situación de género, explotación infantil, comunidades locales, etc., pues para tomar decisiones relevantes se requieren datos de cada uno de estos aspectos, pero dadas las condiciones en las que operan los capitales a nivel global resulta difícil obtenerlos (Jordi Gascón, comunicación personal, 12 de mayo de 2019).

La cita anterior es pertinente porque demuestra cómo a partir de la presunción de consumo responsable, y de las dificultades para su ejercicio, la empresa ofrece dos soluciones:

Información: correspondiente a los productos, es decir, composición nutricional y cadena de suministros, entre lo más relevante; además de sobre el contexto laboral: número de empleados, equidad de género, etc. Y algunos de los ítems que menciona Jordi Gascón.

- Confiabilidad: la empresa se blinda de las dudas que pueda generar la información sobre su accionar, así que recurre a terceros: agencias de cualificación, que comprueban y verifican la autenticidad de dicha información.
- Como se desprende de lo anterior, la empresa no solo se inserta dentro de la lógica del consumo responsable, sino que, además, traslada al lector a un ambiente de responsabilidad social que ella pregona. Es válido preguntarse si los consumidores de a pie, sin formación académica, o incluso sin tiempo para tales menesteres, leen los informes de la compañía.

5. Discusión

Ahora bien, de cara a las conceptualizaciones sobre la RSE, este análisis permitió establecer que la RSE de Zucker es discurso y estrategia. A partir de la práctica de la RSE se construyen discursos políticos y económicos que justifican ética y administrativamente las acciones de la compañía frente a sí misma, la UE, sus proveedores y operadores y, por supuesto, frente a sus consumidores. Un discurso que justifica a través de la retórica, un modelo de desarrollo establecido desde el norte global y que resignifica un hecho social total como el don, en beneficio de la compañía y en función de sus objetivos.

Se puede colegir que la implementación de la RSE refuerza, en lugar de desafiar, el poder de las CMN y sus intereses estratégicos. Porque las compañías crean estructuras jerárquicas definiendo aquellos programas, como las donaciones, que se incluyen dentro de las políticas corporativas y que están «necesitando» una justificación de su acción responsable.

Desde el punto de vista ético, las relaciones que se producen desde los artefactos materiales de Zucker son desiguales, pues los empleados los acatan y normalizan, incorporándolos no solo a sus prácticas laborales sino también a sus discursos sobre y desde la compañía. Estos no participan en el desarrollo de códigos de conducta[21] (ni en el resto de los códigos analizados) que regulan sus comportamientos.

Las voces predominantes en las memorias de sostenibilidad son de directivos, representantes de la marca y otros personajes clave en el mundo del gran consumo, con breves excepciones, como puede apreciarse en las últimas memorias de sostenibilidad donde se incluyen relatos personales de empleados. Si se parte del hecho de que la RSE ha sido construida como «pensamiento situado» (Mignolo, 2001) desde el norte global por directivos que consideran que deben ser responsables de los demás y que existen valores universales específicos sobre lo que significa el comportamiento responsable hacia los grupos de interés, no es arriesgado afirmar que hay eurocentrismo en los discursos de la RSE de Zucker. La anterior aprecia-

21 De Neve (2009) expone cómo los códigos de conducta, como artefactos de la RSE, actúan no como cabría esperar, como repositorios de la ética corporativa, sino como conductos de poder, proporcionando a los compradores occidentales de insumos alimentarios una mayor influencia sobre sus pequeños proveedores locales.

ción desde la retórica de la colonialidad[22] resaltaría, además, el hecho de que en las narrativas de la RSE de Zucker falta la voz de los subalternos, de esos actores para los cuales la compañía dice asumir esa responsabilidad.

Es necesario precisar que esta retórica no ofrece una única y/o mejor alternativa a las teorías de gestión que ya están impregnadas de la cosmovisión colonial. Hay que tener en cuenta el hecho de que la mera presencia de voces subalternas no implica necesariamente la representación de discursos alternativos a los que ofrece la cultura hegemónica, pues, como analiza Godelier (1999), con su teoría del consentimiento, es posible que aún estas voces subalternas justifiquen y avalen la presencia y acciones de la compañía, pues:

> Todo poder descansa sobre la combinación de dos elementos que, en proporciones distintas, se oponen, y se completan. Estos son la violencia y el consentimiento. La violencia, ejercida como amenaza, real o potencial, por los grupos que dominan la sociedad, y el consentimiento del resto de la sociedad para que los grupos que detentan el poder hagan uso de ella a condición de que su uso sea legítimo [...] de las dos fuerzas, la más consistente, a largo plazo, es el consentimiento de los dominados a su dominación (1999: 169-170)

Para Godelier lo anterior requiere que los dominadores aparezcan como servidores (y como donantes), esto se da al prometer la prosperidad para el colectivo (empleo, salud, educación). Con todo, para que un orden social no paritario exista sin tener que recurrir constantemente a la violencia directa, es necesario que las representaciones (sobre la prosperidad) sean compartidas por ambos «bandos», es decir, dominados y dominadores.

Asimismo, la teoría del consentimiento implica un juego de intercambios mutuos en el que los dominadores están continuamente dando más de lo que reciben (trabajo, bienes de subsistencia, riquezas, marcas de respeto o de dedicación), mientras que los dominados están recibiendo beneficios que nunca podrán devolver.

Esta circularidad puede ser entendida desde la lectura maussiana del don, toda vez que, desde ese juego de intercambios mutuos, se com-

22 Que proponen Quijano, Mignolo, Duster y Escobar, entre otros pensadores del Grupo Colonialidad y Modernidad.

prende cómo operan algunos mecanismos de las TSC, que, para el caso de la compañía, dice no solo crear oportunidades de empleo en las zonas marginadas de los países emergentes, sino también velar por la salud y la educación de la primera infancia.

Esta idea de Zucker (sobre ella misma) como proveedora se manifiesta no solo en las memorias de sostenibilidad, sino también en la página de su organización sin ánimo de lucro (que se encarga de la mayoría de los proyectos sociales y educativos de la compañía), e igualmente en los eventos[23], donde la palabra clave de los directivos para referirse a los proyectos sociales es la donación.

Rajak (2006) indica que los dones coligados a la RSE contienen elementos ineludibles de poder y moralidad que crean vínculos sociales entre el donante y los receptores. Para esta autora, el don deja al receptor en una posición de endeudamiento y vulnerabilidad a los caprichos del donante. Lo cual empodera al donante, mientras debilita al receptor.

La dinámica del don en Zucker es, *grosso modo*: 1) la compañía realiza el primer movimiento, dona (a través de sus programas de RSE); 2) en un segundo movimiento los receptores aceptan los dones, 3) y en el tercer movimiento los receptores han de devolverlos. Esta devolución toma múltiples formas que pueden ser ignorar (si hubiese) las prácticas ambientales nocivas con el medio ambiente, o ignorar los oxímoron presentes en la publicidad, etc. El don corporativo (o los regalos) no es desinteresado, hay intenciones detrás, y está enmarcado en la estrategia que se conoce como valor compartido[24]. Esta es una macroestrategia en el sentido de que desde ella se despliegan otras TSC:

1. Artefactos materiales: códigos: ético; de negociaciones; de publicidad y GRI.
2. Base de la pirámide: establecimiento de proyectos de desarrollo rural en áreas desfavorecidas de países emergentes en el sur global.

23 Que se desarrollan en su totalidad en Madrid —por lo menos los relacionados con la RSE—. Algunos de ellos pueden consultarse en YouTube.

24 «El valor compartido no es responsabilidad social, filantropía o sostenibilidad, sino una nueva forma para que las empresas logren el éxito económico [...] es una estrategia de gestión en la que las empresas encuentran oportunidades de negocio en problemas sociales» (Porter y Kramer, 2011: 63).

3. *Marketing* social: apoyo a organizaciones deportivas, ecológicas y educativas en Europa y algunos países latinoamericanos.

1) Los artefactos materiales que Zucker despliega para gestionar sus públicos, así como las nuevas formas de regulación dentro de las cadenas de suministro, tienen un papel relevante que desempeñar en la mejora de las normas laborales, pero actualmente están haciendo poco para desafiar las prácticas comerciales existentes, como ilustran las acciones de la compañía en el suroeste de Europa[25]. Para Barrientos y Smith (2007), hasta la fecha hay pocas pruebas de que los códigos puedan cambiar el equilibrio de poder entre los minoristas del norte y los proveedores del sur, o incluso empoderar a los trabajadores frente a sus empleadores.

2) Con los proyectos de desarrollo económico y social, la compañía no solo incorpora mercados poco explorados, buscando rentabilizar los activos infrautilizados de las comunidades vulnerables, sino que también pretende convertir ese conocimiento en capacidad, recursos o nuevas formas de mercancía (Dolan y Rajak, 2018). Para Dolan y Roll (2013), a semejanza de otros «nuevos enfoques del desarrollo», como el microcrédito que moviliza lazos afectivos, colectivización social y el dominio íntimo del parentesco como fuente de valor económico, para el BoP, la materia prima son los conocimientos, las prácticas culturales y las relaciones sociales, estos son semilleros para el crecimiento del beneficio, y, según la literatura gerencial, la reducción de la pobreza, en lo que concuerdan con las memorias de sostenibilidad de la compañía. Aquí pueden verse los mecanismos internos de la RSE: la idea de la ética de la responsabilidad que no se aplica a través de los programas de atención comunitaria, sino:

> A través del motivo neoliberal de la autosuficiencia, a medida que se conjura el futuro empresarial de la privación del derecho al voto. Haciéndose eco de los arquetipos de los sujetos autorreguladores y responsables del neoliberalismo [...] las iniciativas de la BoP proyectan a las compañías como emisarias de la economía corporativa de la mutualidad, encerrando

25 Donde se hicieron con el control de un cultivo que es una de sus materias primas fundamentales. Lo cual es una paradoja en toda regla, ya que la compañía, al intentar fortalecer la cadena de suministros, ha tomado el control de toda la cadena de Haselnuss, cumpliendo de esta manera con los objetivos de sus informes de RSE, pero para lograrlo ha generado la emergencia de oligopolios.

> el capital corporal, social y económico necesario para animar el poder de la corporación y la visión del desarrollo global (Dolan y Roll, 2013: 126).

Tal como se indica en las memorias de sostenibilidad, Zucker ofrece a los sujetos oportunidades laborales en las comunidades «marginales» —concepto clave de esta TSC— de los lugares donde se asientan los centros de producción, se trata de una misión moral que no solo impulsa la transformación de los ciudadanos en emprendedores, sino que les encomienda la responsabilidad de llevar a cabo un segundo orden de transformación moral, es decir, servir a un proyecto de desarrollo más amplio de «buen crecimiento», un doble mandato moral para que los pobres se ayuden a sí mismos (para ayudar) a la economía.

3) En el *marketing* social, la compañía se alinea con organizaciones sin fines de lucro y ONG para obtener beneficios sociales (porque no son comerciales). A menudo estos programas/proyectos se presentan como formas de filantropía[26] con visiones alejadas del mercado, como dones corporativos otorgados a causas que lo merecen, como la preservación de especies y ecosistemas amenazados, donaciones a centros médicos y educativos, etc.

Sin embargo, en 2019 la compañía dejó de financiar algunas de estas causas, para centrarse en las economías circulares a través de sus proyectos productivos, que, a su vez, se tornan en herramientas de desarrollo global; de esta forma, Zucker vende productos sostenibles para mostrar su compromiso medioambiental, convirtiendo la fútil compra de bienes de consumo rápido en un acto político.

Y es precisamente la idea de los compromisos lo que aúna esta TSC con el consumo ético, pues el *marketing* social alinea el ideal de desarrollo con la elección del consumidor, sustituyendo convicción por consumo, vinculando el ser moral a la adquisición de un producto, servicio y/o causa «correcta» (Berlan, 2008). Las causas que se persiguen desde estas estrategias o TSC se revelan, como ya se ha indicado, en ciclos de bucle vital del mercado: en un *peix que es mossega la cua*, en movimientos destructivos y creativos a la vez.

26 Una de las primeras manifestaciones de la RSE fue la filantropía corporativa.

6. Conclusiones

Desde la creación de estrategias sobre RSE se desprenden términos de necesidades sociales y se expresan a través de discursos racionalistas que ocultan el impulso moral de la política bajo un manto de objetividad. En el caso estudiado se observó una dicotomía. Por un lado, se encuentran los marcos de la política, reflejados en los artefactos materiales, en los que la RSE está representada como neutral y asentada en una práctica empresarial eficaz, apartada de nociones morales, y reformulada como sostenible.

De otro lado, está la conexión con nociones como la virtud, relacionando a la RSE con el lenguaje del deber moral. Este discurso moral se expresa en las comunicaciones de Zucker (páginas web, memorias de sostenibilidad, entrevistas a altos cargos —difundidas en revistas de gran consumo—). Si bien los marcos estandarizados de las políticas de planeación despolitizan los procesos de RSE, los directivos de Zucker a menudo presentan una visión ligada a un sentido de ética personal y moralidad. Y como menciona Rajak (2006), la moralidad misma se ha convertido en un recurso político reclamado y desplegado por las corporaciones, revelando su interdependencia con las lógicas del mercado.

Al mismo tiempo, los sistemas internos de gestión, junto con los marcos externos como el GRI, las normas ISO (26000 y 14000)[27], SAI 8000[28], los diez principios del UNGC[29] (United Nations Global Compact) y la Comisión Verde de la UE[30], recomiendan que la compañía se esfuerce por mantener una representación coherente con sus acciones. Si la eficacia del poder depende de la «capacidad de ocultar sus propios mecanismos» (Foucault, 1982: 86), el discurso moral es velado por los principios de la sostenibilidad, el empoderamiento y las TSC. La retórica de la RSE le

27 Para ampliar información: <https://www.iso.org/obp/ui/es/#iso:std:iso:26000:ed-1:v1:es> (1996). Y la ISO 14000, en: <https://www.iso.org/obp/ui/es/#iso:std:iso:1401:ed-3:v1:en>

28 Para ampliar información: <http://www.sa-intl.org/index.cfm?fuseaction=Page.ViewPage&pageId=1689 >

29 Para ampliar información: <https://www.unglobalcompact.org/what-is-gc/mission/principles>

30 Para ampliar información: <https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/1/2019/ES/COM-2019-22-F1-ES-MAIN-PART-1.PDF>

otorga sentido de misión moral, proyectando imágenes de cumplimiento humano e intercambio de valores.

En la carta de uno de los directivos que precede las memorias de sostenibilidad se indica que los seres humanos y las sociedades son el pilar que soporta la compañía. Discursos similares se leen en la web de su proyecto de desarrollo social, que, junto con las declaraciones de los directivos en España, expresan su visión de progreso.

La RSE conlleva «una agenda de cuidado del otro de manera hegemónica donde lo que es bueno para ese otro ha sido definido por el yo benévolo» (Van Ufford, 2003, en Rajak, 2006). La visión de Zucker sobre el desarrollo sostenible se convierte en vehículo a través del cual se legitima su autoridad sobre el orden social, ambiental y económico de las comunidades donde opera. De este modo, los beneficiarios de su agenda ética quedan sujetos a su noción de responsabilidad, y a ser receptores no solo de sus dones sino también de sus preocupaciones paternalistas, con las implicaciones de deuda perpetua que esto implica.

En este artículo se expuso la RSE de Zucker y puede concluirse que la compañía, al apropiarse de conceptos como desarrollo sostenible, comercio justo, ética de la empresa, economía circular, etc., pretende garantizar la viabilidad de sus operaciones, pese a las críticas que siguen generando sus acciones en la producción de algunas de sus materias primas. Esto se ha conseguido reforzando su legitimidad y reputación, actuando de manera contingente a las presiones de sus múltiples entornos.

Por consiguiente, se considera que esta compañía ha llevado, aunque de manera incipiente, a integrar algunas de las expectativas y demandas de los grupos de presión en algunas áreas fundamentales en su cadena de suministros. De acuerdo con lo anterior, el establecimiento de las acciones de RSE de Zucker se basa en un enfoque político de esta responsabilidad, es decir, se parte del principio de reconocimiento de que la compañía está inmersa en un entorno social y, en consecuencia, está sujeta a ciertas obligaciones morales con este (Garriga y Melé, 2004).

Esta perspectiva reconoce que la empresa es una institución social que despliega un poder determinado en la relación que establece con la sociedad, lo que deriva en una obligación hacia ese bienestar social. Para

estos autores, esta orientación es política «y se relaciona con un modelo antropológico de la empresa, en tanto que al ser esta asumida como ciudadano, se le otorga simbólicamente la noción de una persona capaz de entender las consecuencias de las acciones que lleva a cabo» (Garriga y Melé, 2004: 60). Pero ¿qué implicaciones tiene entender a la empresa como un ciudadano? Para Banerjee:

> Contemporary notions of corporate citizenship that deploy the 'legal fiction' argument of the corporation in order to create a legal soul for the artificial corporate person run the danger of conflating citizenship with personhood. A corporation cannot be a citizen in the same way a person can. A corporation can however be considered a person as far as its legal status is concerned (2008: 63).

Para Banerjee, las disertaciones sobre ciudadanía corporativa se definen por intereses comerciales establecidos por fuera de los territorios donde operan gran parte de las CMN y sirven para reducir los intereses de los grupos externos. ¿Cómo se conecta esto con Zucker?

Considerando que el objetivo principal de las empresas ha sido y seguirá siendo económico[31], la creciente preocupación pública por las repercusiones ambientales y sociales, aunada a las presiones internas y externas, ha llevado a compañías como esta a evaluar los impactos de su actividad empresarial, lo cual se viene traduciendo tanto en campañas de relaciones públicas como en la creación de estrategias publicitarias y de divulgación «científica», y en la reestructuración de algunos principios contenidos en sus códigos de comportamiento empresarial (p. ej., con la divulgación de un porcentaje elevado de proveedores de materias primas). Lo anterior no va en contravía con la idea de partida de que estos mecanismos siempre buscan el beneficio para la compañía, no para la sociedad.

Entonces, ¿es Zucker un ciudadano corporativo? Sí, si aceptamos los discursos y la retórica que genera sobre sí mismo. Si se extrapola esa misma cuestión a la RSE, la respuesta sería la misma. ¿Es Zucker responsable? Sí, desde esas lógicas empresariales, desde esos marcos discursivos,

31 Según Friedman: «La mejor responsabilidad social de las empresas es producir beneficios. Ese es el fin último de la actividad empresarial» (1970: 4).

analíticos, y aun desde esas normativas que promueve, porque Zucker es juez y parte. No hay que perder de vista que la RSE está transversalizada por la voluntariedad, lo que la asimila a una pura retórica.

Sabedora de que la RSE es una noción resbaladiza, Zucker ha intentado ser coherente tanto con sus propuestas como en la selección de los tratados a los cuales se ha adscrito. También está demostrando compromisos significativos con respecto al cumplimiento de objetivos nacionales e internacionales de transformación, que emergen de instituciones supranacionales, como la ONU.

Por otro lado, las políticas de cumplimiento expresadas en los programas de desarrollo se han convertido, de acuerdo con de Neve (2009), en los nuevos criterios de la modernidad. Estos programas de cumplimiento ético posibilitan el desarrollo de políticas de desigualdad, porque se forjan en los nebulosos lenguajes de la RSE, donde se confunden con nociones como filantropía/paternalismo. En este sentido, su proyecto de desarrollo social también se convierte en un programa de cumplimiento ético, porque presenta a la compañía como benévola y a los actores involucrados como solidarios, compasivos y humanitarios.

La cuestión es que, desde las políticas de cumplimiento ético y del lenguaje del deber moral, en que se argumenta cuidar a «los más necesitados de las áreas menos favorecidas», en realidad se permite que el mercado actúe de la manera más desenfrenada y voraz. En esta circunstancia, en particular, puede decirse que la política de la RSE de Zucker, a través de sus prácticas, ignora aquellas actuaciones corporativas que son nocivas medioambientalmente.

Se asume[32] que Zucker ni propicia ni permite en sus lugares de producción y sedes administrativas desigualdades de género, etarias, sociales y de clase, como tampoco promueve ni permite en tales espacios el uso de insumos tóxicos y nocivos con el medio ambiente. El conflicto radica en que negocia con los «malos actores corporativos» que pueden y tienen el potencial económico para producir geografías desiguales de acumulación en nombre de un mayor valor para la generación de capital (De Neve, 2009).

32 De acuerdo con algunos informantes —esto es, según Roca (2010), actores privilegiados—, que por evidentes razones solicitaron expresamente no ser citados.

Bibliografía

Agencia Española de Protección de Datos. *Guía de anonimización de datos personales*. Disponible en: <ttps://www.aepd.es/sites/default/files/2019-12/guia-orientaciones-procedimientos-anonimizacion.pdf>

Banerjee, B. (2008). «Corporate Social Responsibility: The Good, the Bad and the Ugly». *Critical Sociology*, (34), 51-79.

Barrientos, S. y Smith, S. (2007). «Do workers benefit from ethical trade? Assessment of codes of labour practice in global production systems». *Third World Quarterly*, 28 (4), 713-729.

Benson, P. y Kirsch, S. (2010). «Corporate oxymorons». *Dialect Anthropol*, 34, 45-48.

Berlan, A. (2008). «Making or marketing a difference? An anthropological examination of the marketing of fair-trade cocoa from Ghana». En G. de Neve, P. Luetchford y J. Pratt (eds.). *Hidden Hands in the Market: Ethnographies of Fair Trade, Ethical Consumption, and Corporate Social Responsibility* (pp. 171-194). Farmed: Emerald.

Cassany, D. (2003). «Comunicación escrita en la empresa. Investigaciones, intervenciones y ejemplos». *Anagramas: Rumbos y sentidos de la comunicación*, 1 (2), 33-52.

De Jong, M. D. T., Huluba, G. y Beldad, A. D. (2020). «Different Shades of Greenwashing: Consumers' Reactions to Environmental Lies, Half-Lies, and Organizations Taking Credit for Following Legal Obligations». *Journal of Business and Technical Communication*, 34 (1), 38-76.

De Neve, G. (2009). «Power, Inequality and Corporate Social Responsibility: The Politics of Ethical Compliance in the South Indian Garment Industry». *Economic & Political Weekly*, 44 N (22), 63-71.

Dolan, C. y Rajak, D. (2016). *The Anthropology of Corporate Social Responsibility*. New York: Berghahn.

— (eds.) (2018). Speculative futures at the bottom of the pyramid. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 24, 233-255.

Dolan, C. y Roll, K. (2013). «Capital's New Frontier: From "Unusable" Economies to Bottom-of-the-Pyramid. Markets in África». *African Studies Review*, 56 (3), 123-146.

Esteva, C. (1984). *Antropología industrial*. Barcelona: Anthropos.

ETNOR (2019). «Aplicando la ética». Disponible en: <https://www.etnor.org/aplicando-la-etica/>

Fernández, R. (2009). *Responsabilidad social corporativa. Una nueva cultura empresarial*. Alicante: Club Universitario.

Foucault, M. (1982). «The subject and power». *Critical Inquiry*, 8 (4), 777-795.

Friedman, M. (1970). «La responsabilidad social de la empresa es incrementar sus beneficios». *The New York Times Magazine*.

Garriga, E. y Melé, D. (2004). «Corporate social responsibility theories: mapping the territory». *Journal of business ethics*, 53 (1), 51-71.

Gascón, J. (2019). Sistemas agroalimentarios globales y cadenas de suministros [In person]. Barcelona.

Gilberthorpe, E., Rajak, D. y Dolan, C. (2018). *Corporate Social Responsibility*. New Jersey: Wiley & Sons, Ltd.

Godelier, M. (1999). *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*. Quito: Abya-Yala.

GRI (2017). *Guía*. Disponible en: <https://www.globalreporting.org/Pages/default.aspx>

ISO (1996). «ISO 14000». Disponible en: <https://www.iso.org/obp/ui/es/#iso:std:iso:1401:ed-3:v1:en>

— (2010). «ISO 26000». Disponible en: <https://www.iso.org/obp/ui/es/#iso:std:iso:26000:ed-1:v1:es>

Mauss, M. (1924-2009). *Ensayo sobre el don, forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz editores.

Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: El Signo.

Nahi, T. (2016). «Cocreation at the Base of the Pyramid: Reviewing and Organizing the Diverse Conceptualizations». *Organization & Environment*, 29 (4), 416-437.

Palenzuela, P. (2010). «Responsabilidad social y deslocalización productiva: el juego de las máscaras en las estrategias empresariales». En L. Rodrigues, L. Moreno, G. Ruben y P. Palenzuela. *Trabalho, políticas públicas e estratégias empresariais* (pp. 89-108). Ceará: Universidade Federal do Ceará.

Porter, M. y Kramer, M. (2011). «Creando valor compartido». *Harvard Business Review*, 89 (1-2), 62-77.

Rajak, D. (2006). «The gift of CSR: power and the pursuit of responsibility in the mining industry». En W. Visser, M. McIntosh y C. Middleton (eds.). *Corporate Citizenship in Africa. Lessons from the Past; Paths to the Future* (pp. 190-200). Sheffield: Greenleaf Publishing.

— (2011). «Theatres of virtue: Collaboration, consensus, and the social life of corporate social responsibility». *Focaal—Journal of Global and Historical Anthropology*, 60, 9-20.

Roca, J. (1998). *Antropología industrial y de la empresa*. Barcelona: Ariel.

— (2010). «Las etnografías de orientación temática». En J. Pujadas, D. Comas y J. Roca. *Etnografía* (pp. 255-271). Barcelona: UOC.

SAI (2019). «SA8000». Disponible en: <http://www.sa-intl.org/index.cfm?fuseaction=Page.ViewPage&pageId=1689>

Un Global Compact. (2019). «Diez principios». Disponible en: <https://www.unglobalcompact.org/what-is-gc/mission/principles>

Unión Europea. (2019). «Documento de reflexión: Hacia una Europa sostenible en 2030». Disponible en: <https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/1/2019/ES/COM-2019-22-F1-ES-MAIN-PART-1.PDF>

Universitat Rovira i Virgili (2021). *Guia bàsica per a investigadors sobre protecció de dades personals*. Disponible en: <https://campusvirtual.urv.cat/pluginfile.php/3864453/mod_resource/content/2/XXX_CERI%20-%20Comissi%C3%B3%20%C3%A8tica%20recerca-innovaci%C3%B3%20-%20Guia%20b%C3%A0sica%20protecci%C3%B3%20dades%20personals%20en%20investigaci%C3%B3_v3.pdf>

Van Dijk, T. (2002). «El análisis crítico del discurso y el pensamiento social». *Athenea Digital*, (1), 18-24.

MODERN BUDDHISM AND ITS CULTURAL TRANSLATIONS. REFLECTIONS FROM A QUALITATIVE CASE STUDY OF TWO EUROPEAN ZEN MONKS

Ismael Apud
Assistant Teacher, Faculty of Psychology,
Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.
ismaelapud@psico.edu.uy · https://orcid.org/0000-0003-4237-9365

Abstract. Buddhism has expanded around the world as a variety of schools and branches. In Western countries, the encounter between modernity and Buddhism has resulted in a heterogenic cultural product called 'Modern Buddhism.' For several authors, it is a recent invention, quite different from 'Traditional Buddhism.' But is Modern Buddhism an exception in the history of Buddhism? The current article critically reflects on this question, using the notion of 'cultural translation' and, to do so, presents a qualitative case study of two European Zen monks. One is a Catalan monk from Spain; the other is a German abbot living in Japan. Interpretations and cultural translations of Buddhist ideas and practices are regarded as being influenced by the background of Modern Buddhism and by the singular personal biographical trajectories of the two monks. It will be argued that the cultural translations described in Modern Buddhism are not an exception but an expected interpretation.

Keywords: Modern Buddhism; Sōtō Zen; Case Study; Cultural Translation.

El budisme modern i les seves traduccions culturals. Reflexions a partir d'un estudi qualitatiu de casos amb dos monjos zen europeus

Resum. El budisme s'ha expandit per tot el món en forma de tot un plegat d'escoles i branques. Als països occidentals, la trobada entre la modernitat i el budisme s'ha traduït en un producte cultural heterogeni anomenat 'budisme modern'. Per a diversos autors, això suposa una invenció recent, molt diferent del budisme tradicional. Però, és el budisme modern una excepció a la història del budisme? Aquest article reflexiona de manera crítica sobre aquesta qüestió, utilitzant la noció de 'traducció cultural' i, per a això, presenta un estudi qualitatiu de casos amb dos monjos zen europeus. Un és un monjo català i l'altre és un abat alemany que viu al Japó. Es considera que les interpretacions i les traduccions culturals de les idees i de les pràctiques budistes estan influïdes pels antecedents del budisme modern i per les trajectòries biogràfiques personals i individuals d'ambdós monjos. Es defensarà que les traduccions culturals descrites al budisme modern no són una excepció, sinó una interpretació previsible.

Paraules clau: Budisme modern; Sōtō Zen; estudi de casos; traducció cultural

1. Introduction

Since the second half of the 19th century, Buddhism has expanded globally across Western countries, turning into what is now known as 'Modern Buddhism.' It is usually considered to be a recent phenomenon, quite different from 'traditional Buddhism,' and sometimes going beyond the boundaries of what defines Buddhism as such. Despite its heterogeneity, Modern Buddhism can be characterized by such general traits as the rationalization, demythologization, psychologization, and/or scientification of Buddhist ideas; the devaluation of ritualistic and magical aspects of previous folk beliefs and practices; the emphasis on meditation as a core element of being a Buddhist; the privatization and deinstitutionalization of practices and beliefs; and the depiction of Buddhism as a democratic practice and a philosophy of equality (Almond, 1988; Baumann, 2001; Berkwitz, 2006; Cabezón, 2003; Coleman, 2001; Heine and Prebish, 2003; López Jr., 1995; 2008; McMahan, 2004; Prebish, 1999; Tweed, 2000).

The assumption of these essential features is the result of how Buddhism was interpreted by Western culture after the colonial milieu of the second half of the 19th century. Before, Western accounts of Buddhism had been provided by travellers, diplomats, traders, and missionaries, but they were largely unconnected and had little impact on Western culture (Almond, 1988). Later, in the colonial context of the Victorian 19th century, Buddhism started to capture the attention of a wide reading middle- and upper-class public. Translations of traditional texts from Pāli to English were printed, thus democratizing knowledge previously restricted to authorities and monks. Buddhism was portrayed as a rational practice and a mystic philosophy, refined from the superstitious and magical aspects of Asian Buddhism. As a result, the 'essence' of Buddhism was constructed, through an image of Buddha purged of myths and superstitions (Almond, 1988; López Jr., 2008).

The construction of 'Buddhism' as a unified object of study was one more piece in the puzzle of the colonial development of different cultural alterities, including shamanism (Taussig, 1993; Znamenski, 2007) and Orientalism (Asad, 1975; Said, 1994). In the ideal construction of non-

Western cultural alterities, academics have played a leading role, not only by studying different religions but also by transforming them into a variety of novel forms. Disciplines such as religious studies, anthropology, psychology, and classical studies attributed new meanings to religion, prompting new forms of practices and beliefs to emerge (von Stuckrad, 2014). In the case that concerns us here, from the 19th century onwards scholars have been producing a discrete object of study called Buddhism. This academic construction interacted with a variety of Buddhist practices, thus transforming them in both Western and Eastern countries.

The academic study of Buddhism can be framed within the tensions between the Enlightenment and Romanticism. On one hand, the Enlightenment considered science as the triumph of Western culture over superstition and religion. Under this view, Buddhism was often portrayed as a nihilistic, pessimistic, and archaic tradition. But at the same time, many scholars found in Buddhism a set of beliefs closer to science than those of any other religion. One of the main arguments was that Buddha seemed to downplay divine intervention and stressed the importance of knowing the natural laws of the universe (López Jr., 2008). On the other hand, Romanticism confronted the materialistic and rationalistic worldview of natural sciences, and proposed a more enchanted, relativistic, and artistic view of history and culture. Under this tradition, Buddhism was considered a spiritual alternative to both Christianity and scientific materialism. Among these tensions, new images of Buddha emerged: an ascetic sage, a social reformer, a wise philosopher, a practical scientist, a folk psychotherapist, an atheist, among others (Cabezón, 2003; McMahan, 2004).

Asian Buddhists were also cocreators of Modern Buddhism. They were actively translating Buddhism into Western terms, motivated by political and cultural interests. For example, in Eastern countries such as Japan and Sri Lanka—Ceylon during colonization—nationalistic revival movements reinterpreted Buddhist traditions so that they could be used as instruments of emancipation against Western hegemony. They usually combined Buddhist beliefs with Western values of cultural autonomy and

human freedom. In the case of Sri Lanka, Sven Bretfeld (2012) analyses how the Theravada tradition underwent major changes during the 19th and 20th centuries, in the wake of a growing anti-colonial movement against Christian missionary activity. Within this historical and political context, the equivalence between Buddhism and science was used to discredit missionary colonial ideas. In the case of Japan, Donald López Jr. (2008) describes the controversies between Buddhist and Western scientific worldviews, when heliocentric theory was introduced in the late 18th century. On one side, Buddhist monks such as Fumon Entsū 圓通 defended the Mount Sumeru Theory against the Western modern cosmological worldview. On the other side, Jōdo Shinshū 浄土真宗and priests like Shimaji Mokurai 島地黙雷 and Inoue Enryō 井上円了argued that Mount Meru cosmography was only an expendable and outdated element of Indian Mythology. Similarly, the Sōtō Zen priest Taiken Kimura 木村泰賢 distinguished 'original Buddhism' (*genshi bukkyō* 原始佛教), from popular beliefs, Mount Meru cosmography included.

For the specific case of Zen, Robert Sharf (1995) analyses how a new image was constructed by an elite circle of Japanese intellectuals such as Shaku Sōen 釈宗演, Nukariya Kaiten 忽滑谷快天, and Daisetsu Teitaro Suzuki 鈴木大拙貞太郎. The process can be related to the Westernization and modernization of Japan during the Meiji period. As a reaction to the anti-Buddhist policy of the government, a vanguard of Buddhist leaders and intellectuals created what is known as New Buddhism (*shin bukkyō* 新仏教), in opposition to sectarian traditions of the time, depicted as corrupted and outdated. According to the author, Zen practice was introduced to Westerners using an idealized image of a 'modern,' 'cosmopolitan,' 'humanistic,' and 'socially responsible' kind of Buddhism. Zen was presented as the 'true' and 'original' Buddhism, concerned with the achievement of a 'pure experience.'

One final important hallmark in the construction of Modern Buddhism can be traced back to the second half of the 20th century. In a post-World War II context, a new global crisis appeared in Western culture. The ties between science, technology, the arms industry, and pollution once again led to social disenchantment with Western modern

emancipatory projects (Lyotard, 1993). In response, countercultural and spiritual movements emerged, including the popularization of alternative non-Western paradigms: 'English gurus' from India promoting new spiritual paths, native shamans from Latin America offering rituals with psychedelics, and a growing interest in Buddhist meditation and other Eastern practices. In this context, new dialogues between Buddhism and science appeared, as well as postmodern appropriations of Buddhist ideas and practices, quite separate from the secularized scientific project of modernity (Berkwitz, 2006; McMahan, 2008).

Nowadays, Modern Buddhism is described as a demythologized, rationalized and psychologized form of Buddhism (Baumann, 2001), secularized and incorporated into modern Western narratives and practices (McMahan, 2004). Modern Buddhism seems to be a recent and sui generis construction, quite unlike practices and doctrines that could be labelled as traditional Buddhism. But how different is Modern Buddhism from traditional forms of Buddhism? Is it an exception in the history of Buddhism or is it just one more version in the wide variety of forms Buddhism has assumed? What are the core aspects of Buddhism? And, from a psychological point of view, what do you have to believe or do in order to be considered a Buddhist? Which boundaries cannot be crossed by someone still wishing to be considered Buddhist? Do we need to believe in karma, reincarnation, or nirvana in order to be a true Buddhist?

From an anthropological perspective, I propose to explain the creation of Modern Buddhism in terms of cultural translation, just as I have discussed elsewhere the case of neo-shamanic practices in Latin America (Apud, 2015) and Spain (Apud, 2017; 2020). I defined cultural translation as the transformations that occur to symbols, beliefs, and practices when transferred from one cultural context to another. In the religious field, cultural translation usually results in different syncretic products: interpretations of foreign ideas as metaphors of local ones, the redesign of rituals to adapt to local needs and worldviews, novel bricoleur compositions mixing local and foreign cultural traits, and others.

Cultural translation is not a unilateral process. It usually results in changes on both sides of the cultural exchange, something I call 'double assimilation' (Apud, 2015). Modern Buddhism is a good example of how the two-sided process of cultural translation works. On the Western side, there is an adaptation of meditative practices and cosmological beliefs to the spiritual, and scientific Western background. On the Eastern side, there is an appropriation of scientific ideas for different cultural, political, and academic struggles of legitimacy. It is important to stress that cultural translation is by no means an exception in the history of Buddhism. In fact, cultural flexibility, adaptability, and innovation have been major features of Buddhism throughout its history, allowing it to spread all over Asia in a wide range of local appropriations and translations.

But explaining Modern Buddhism only in terms of cultural translation has weaknesses, too. As cognitive anthropologists point out, the most important weakness is that it rejects other neurological, psychological, and/or ecological levels of explanation that strongly influence cultural transmission (Bloch, 2012; Boyer, 1994; Sperber, 1996). In this article I shall be working with biographical narratives of two modern Western Zen monks, and I would like to stress the importance of a psychological level of analysis to understanding how narratives of the self are produced. According to a long tradition in the psychology of religion, the individual, as a psychological unit, can be considered as the locus where different cultural traditions intersect, dialogue, mix, and transform (Apud, 2020; Bloch, 2012; James, 1902; McNamara, 2009; Starbuck, 1911). The individual as a cognitive unit, acts a creative psychological node, able to innovate, rearrange, and combine her/his different cultural and social trajectories.

2. Materials and Methods

The current article presents a biographical study of two Western European monks ordained in the Sōtō Zen school, interviewed during a multisituated ethnographic fieldwork project with Zen groups. My first contact with Buddhism was in Montevideo, Uruguay, in the year 2004. I started my fieldwork with a Sōtō Zen group, as part of a broad study

about Buddhism in Uruguay, which over the years resulted in several publications (Apud, Clara, and Ruiz, 2013; Apud *et alii*, 2015a; 2015b). In 2014, I moved to Barcelona. There, I found a centre called *Dojo Zen Barcelona Kannon*, where I practiced zazen from May 2016 to April 2017. I asked the director of the centre Lluís Nansen Salas, if I could write about his trajectory as a Buddhist practitioner. On 9 April 2017, I interviewed him in the city of Barcelona. To analyse his biographical account, I used other documents too: my personal notes about my own practice, documents that can be found on the webpage of his centre zenkannon.org (including journalistic and television interviews), and books he published about Zen meditation (Salas, 2018; 2017; 2019).

I decided to travel to Japan, so I asked Lluís to recommend a monastery where I could practice zazen, away from the tourist circuits, and closer to real practitioners. He gave me the contact information for *Antaiji* 安泰寺, a monastery where some of his fellow students stayed. I contacted the abbot of the monastery, Muhō Nölke, by e-mail, and in the month of June, I went to Antaiji for a stay. A year and a half later, I contacted Muhō again, asking for an interview, which he kindly agreed to do on 23 June 2019. For extra documentation I consulted other interviews and writings on the website antaiji.org, and his master's degree dissertation (Nölke, 1992).

3. Lluís Nansen Salas: A Catalan Bodhisattva

The arrival of Buddhism in Spain can be framed within the big picture of the historical encounter between Western culture and Buddhism I described above. Before the 19th century, Buddhism was only known through the accounts of missionaries and vassals of the Spanish crown in their travels through Asia. By the end of the 19th century, Buddhism had captured the attention of theosophists interested in spirituality, and of some scholars who considered it a nihilist tradition (Díez de Velasco, 2013). In the first half of the 20th century, Spain went through a Civil War that led to Francisco Franco's dictatorship. Catholicism was the official religion and monopolized the religious matrix of the country. By the end of 1970s, democracy returned, and the country progressively moved into the age of globalization. The Catholic Church lost much of its influence,

and new spiritualities started to spread, Eastern traditions included (Prat *et alii*, 2012).

Díez de Velasco (2013) describes various milestones in the expansion of Buddhism after the arrival of democracy: the first Zen dōjō from the lineage of Taisen Deshimaru 弟子丸泰仙 in Seville in 1977; the first Buddhist organization to be registered in the Ministry of Justice in Barcelona in 1982, under the name Karma Kagyu de Budismo Tibetano (Tibetan Karma Kagyu Buddhism); the creation of the Federación de Comunidades Budistas de España (Federation of Buddhist Communities in Spain) in 1991; the award of the legal status of *notorio arraigo* (official recognition that a religion is fully established in Spain and has a considerable following) by the Spanish government in 2007. According to the author, nowadays there are approximately 300 Buddhist groups in Spain, and about 40,000 regular participants. More than a half of the groups are from the Tibetan tradition, and about 90 groups are from the Zen tradition.

The first Sōtō Zen groups in Spain were connected with Deshimaru and his Association Zen Internationale (AZI), founded in 1970 in France. Deshimaru's visit to Spain in 1981 encouraged different groups to be set up in Andalusia, the Basque Country, Catalonia, and other autonomous communities. He never gave the Dharma Transmission (*shihō* 嗣法) to any of his students. This was an important obstacle to the continuity of the practice, if we consider that *shihō* is essential to the master-disciple transmission of the *Sōtō Zen* doctrine. Therefore, after Deshimaru's death in 1982, European disciples such as Ettienne Mokushō Zeisler, Stéphane Kosen Thibaut, Roland Yuno Rech, and Francisco Dokushō Fernández Villalba had to travel to Japan to receive the *shihō* from the Japanese *Sōtōshū* 曹洞宗organization. In Barcelona, the first dojo appeared after Deshimaru's visit to the city. It was located in Montcada Street, in the Gothic neighborhood and it was there that Lluís Salas started to practice zazen.

Lluís Nansen Salas was born in 1965 in Barcelona, the capital of Catalonia. He has a degree in Theoretical Physics from the Universitat Autònoma de Barcelona, but for much of his life he has worked as an IT

Controller in an insurance company. Since his childhood, Lluís has been disenchanted with mainstream Catholic beliefs, as well as the general Western social lifestyle and cultural values.

> I noticed that something was missing. A void that materialistic life left within me, so I started to seek something spiritual [...] I practiced yoga, Aikido... I was looking for modern ways of spirituality [...] I read books about spirituality... Alan Watts... Herman Hesse was an important influence, with the story of Siddhartha [...] I read books of Deshimaru, all of them. And one day, in an Aikido class, one of the practitioners told me: 'I know a temple, here in Barcelona, where Zen is practiced.' And I started to practice there [...] I guess there were no other places for Zen at that time in Barcelona. It was the year 1991 *(personal interview with Lluís Nansen Salas, April 9, 2017, translation from Spanish by me)*.

Lluís describes a biographical trajectory similar to other Western post-modern spiritual seekers in Spain (Prat *et alii*, 2012). Firstly, his disenchantment with the Catholic church, which is an important institution in the country. Secondly, his dissatisfaction with Western modern materialistic and rational values. Thirdly, his search for alternative emancipatory models, in this case zazen meditation as a spiritual path that connects body and mind. For Lluís and other Buddhist practitioners, meditation is valued as a practice that allows the self to go beyond modern Western rational thinking. It connects practitioners with their bodies, and with sensations that are usually downplayed by Western thought.

> At the beginning I felt trapped, like I had reached a dead end... it was because of... the way my rational mind works. By practicing Zen I found a way to get rid of it [...] There were experiences, in some retreats... peak experiences. In some of them you can feel at one with the world... an immense happiness... something that... cannot be expressed with words. I think that those experiences make you realize that liberation is possible. Even if you can touch it for an instant... for a brief moment. It gives you an awareness that liberation is possible and motivates you to continue with the practice. It is like a lightning bolt that lets you see the whole landscape during the night, which shows you that behind the darkness there really is a landscape with mountains and valleys...

The real and important thing in those experiences is not what you feel but what you leave behind. You release yourself from an attachment within your body, or a resistance you have, and that is what makes you feel joy… a huge joy, a spiritual joy […] These experiences were produced at moments of intense zazen practice [during sesshin]. Long retreats, of about three, four, even nine days (*ibidem*)."

Lluís describes how *sesshin* 接心 made subtle changes to his daily life: he was more aware of the conditioning of everyday life, he recognized embodied emotions better, he became more detached from some worries. At the beginning, zazen was his main interest, and he had little interest in the Buddhist doctrine.

> Certainly, I didn't have much interest in the teachings, I was only interested in the practice […] Years went by and I was strongly committed to the practice… and then I said, OK, if this is Buddhist practice, then I am a Buddhist! (*ibidem*).

At the time Lluís was beginning his practice, in France, Stéphane Kosen Thibaut decided to leave AZI. As a consequence, the Barcelona group where Lluís was practicing split in two. Lluís decided to follow the group that continued within AZI. In 1994 he made his first visit to the *Gendronniere* – the main AZI temple 15 kilometres from Blois, France – and was ordained as a bodhisattva under the guidance of Roland Yuno Rech.

There were two personal moments that strengthened Lluís's commitment to the practice: in 1992 and 1995, the years in which his two sons were born.

> The moment my sons were born coincided with a strong need for spiritual quests, because… it was when Natalia [his wife] was pregnant at the end of 1991 that I started my practice. And the arrival of my second son pushed me further along the spiritual path. It was then that I was ordained a monk in 1995. […] I think the birth of my sons made me realise the reality of life and death in a way that… I could experience by myself […] Birth, death… are events that put you in touch with reality again (*ibidem*).

In 1995 he became a disciple of the French monk Raphaël Doko Triet, who, in turn, had been a disciple of Deshimaru and abbot of the temple Seikyuji, near Seville (Andalusia, Spain). But tensions between Seikyuji and the group in Barcelona put Lluís in an uncomfortable situation. In 2003 he decided to put his trust once again in the guidance of Roland Yuno Rech. Finally, in 2008, Lluís set up the Dojo Zen Barcelona Kannon. Initially, there were only four members: two friends, his wife Natalia, and himself. Nowadays, the center has about 200 registered members. In 2016 Lluís obtained the *shihō* from Roland Yuno Rech. Nansen is his ordination name, which means 'sage of the South.'

At Zen Kannon, Lluís and Natalia teach zazen, mindfulness, and Buddhist philosophy. Lluís frequently uses his scientific background to explain Buddhist ideas and practice to a wide audience. He describes the Buddhist idea of emptiness as being similar to superstring theory in physics, he discusses bodhisattva Kannon as an archetype of human nature related to empathy, compassion, and mirror neurons, and he compares the Buddhist notion of interdependence with the atomic forces that bring the material world together. For him, the scientific method and the teachings of Buddha share the same values of truth, experience, and reason. Besides, the ideas of karma and reincarnation are interpreted in a psychologized and secularized style.

> In the end, it's all a matter of language. What I mean is that, beneath all those explanations, for example reincarnation, there is a way to explain things using the linguistic resources of traditional cultures [...] In the case of reincarnation... I don't like to use the word reincarnation because Buddha himself teaches us that the self is not permanent. There is no substantive soul to identify as oneself, and which moves to another body. Maybe a more appropriate word is rebirth [...] At the time Buddha explained this, there was a culture that believed in a soul, an ātman that reincarnates [...] To explain what it consisted of, they used the idea of a karmic seed. The word 'seed' is an agricultural metaphor. These karmic seeds are in fact how we are conditioned. Conditionings, mental habits, ... are like seeds, that can eventually flourish any time [...] This conditioning was explained in antiquity as a seed [...] We are full of

> those karmic seeds, and that's what really transmigrates. Not only when we die. These seeds are transmitted to other beings when we are alive. But for Buddha, those karmic seeds were not a soul, because there is no permanent unity [...] We can see this conditioning, these karmic seeds in our daily life. They are like waves, transmitted from person to person. [...] We transmit them to other people through empathy and in other ways (*ibidem*).

According to Lluís, the wheel of *samsāra* is made up of the satisfactions and dissatisfactions produced by these seeds, leading us to both desire and suffering. But Lluís prefers the concept of 'intention', which he believes is a more accurate term than the classic concept of 'desire.'

> Intention is a general and deeper phenomenon [than desire]. When we talk about desire there are certain nuances... the desire for food, sex, things. But the word 'intention' has a wider meaning. Intention is the basis on which our ordinary mind functions. The ordinary mind makes us like the things we like, and dislike what we do not like. It is formed and rooted in intention. We cannot escape from it willingly, because if we wish it, we would be using our intention. If there is intention, we stay in the ordinary mind. We cannot intentionally free ourselves from the conditioning of our ego and our mental habits [...]

During zazen, we sit. At first with an intention, but later without. To put it simply, there is a dynamic between body, posture, and mind. We keep our body posture and our mind fixed. This does not require intention, so an update of the original mind can occur (*ibidem*)."

According to Lluís, zazen is a method that allows us to escape from intention, rationality, and the general ordinary functioning of the mind. Through zazen, we accept sensations, emotions, and thoughts, without judging or identifying with them. We let ourselves go, by bypassing intention through concentrating on our body gestures.

> In the practice of zazen, we learn how to drive our mind using the body, and especially our breath. The practice of the ritual has a subconscious effect on the mind from the gesture. The ritual is not a dispensable envelope, it nourishes the practice (Salas, 2017: 175, translation from Catalan by me).

Meditation enables us to let go of our thoughts using the body at a 'subconscious' level. Lluís describes it as the encounter with the 'original mind,' a state of no-intention where we can update our ordinary mind and be fully aware of our enlightened nature. We cannot behold this state permanently, but it is useful for our ordinary mind to work wisely in daily life.

> We can't stay there forever, because we need to come back to our daily life, and we need to choose and discriminate thoughts. But after this update occurs, when we return to the dualistic world we see things in a different way […] We recognize its vacuity, we return with the revelation that everything is empty. This can only be learned from practice itself. We also work with the teachings, and I like to study and transmit them. But they are useful for perfecting the practice, and for making no mistakes, because it is easy to deviate from the true practice […] The teachings are only there to keep us on the track, but by themselves they cannot reveal what practice shows us (*personal interview with Lluís Nansen Salas, April 9, 2017*).

4. Muhō Nölke: A German Abbot in Japan

Jens Olaf Christian Muhō Nölke ネルケ無方 was born in Berlin in 1968. At the time of the interview, he was the abbot (*dōchō* 堂頭) of Antaiji, a Sōtō Zen monastery in Japan. During his childhood he lived in Germany, in an old church where his grandfather worked as a minister.

> When I was six years old we discovered that my mother had cancer. Until then, she had been working as a doctor […] She died one year later when she was 37. We had to move from the church because my grandfather was retiring, and my father also had to find a new job. So, we moved to the south of Germany. From the age of 6 to 16, I went to school in the south of Germany […] And pretty soon I asked myself… […] if we have to die anyway… why do we live? What's the meaning of life? What's the meaning of going to school every day? […] why do you have to get a good job to earn money? Why do you need money? […] what's the meaning of all of that? What's the meaning of playing the game?

And, in short you would hear that life is a gift from God, and you have to cherish it... [...] I found it hard to believe in this God who is sitting somewhere in the clouds. You can't see him, but he is watching you [laughs], and you should be thankful for the life you have..." (interview with Jens Olaf Christian Muhō Nölke, June 23, 2019).

Muhō's biography has a post-modern background of disenchantment with both Christianity and the Western lifestyle, similar to what we saw in the case of Lluís. When he was 16, he started to study in a Christian school, where he met a teacher who conducted a Zen meditation group for the kids (in Germany there is a Christian Zen tradition where meditation is redirected to connect with God). Initially, Muhō was not convinced he should participate, thinking it could be a kind of cult. But, after talking with the teacher, he decided to give it a go.

> So, I tried once, with the intention of telling him it was not for me. But then I went for a second and third time, and today I'm sitting here, so... something worked there. Something clicked. And if I have to tell you what clicked, for me it was the realization, actually... I do not exist only here [Muhō points to his head with his finger] And... there was the breath, there were more sounds outside the window, some birds, the wind is blowing, all stuff that I had completely forgotten about until then. So, what surprised me was that the world was much bigger than I thought (*ibidem*).

Like Lluís, Muhō initially felt attracted to the practice of Zen without fully knowing the doctrine and history behind it. He was interested in zazen as a way of getting rid of rationality, and discovering a wider world of experience coming from the inner and outer world.

After one year of practicing, the teacher who initially instructed him left the school, so Muhō decided to assume the leadership of the meditation group. This new position motivated him to read Buddhist literature such as the Pali sutras and many books written by D. T. Suzuki. That is when he read about the story of Buddha.

> There, for the first time, I learned the story of this young prince, Siddhartha, or Shakyamuni, who was born a prince, with a good life, and a wife and children. But he was teaching that life is suffering [...]

> When I heard the story of this prince, it was almost like looking in the mirror. I finally found somebody who was expressing exactly what I always thought! Except for losing my mother when I was 7, I was never short of anything. I always had enough to eat, I always had enough money, I went to school, I had friends. I wasn't missing anything, but I felt… well… at the core there is always something missing.

I think basically the situations today and in Buddha's time are not so different. People realize the game that they are expected to play, it doesn't really have a meaning. It doesn't really have a meaning if you become a prince, and then the king of the kingdom, and you start a war and you win the war, and the kingdom gets bigger and bigger and bigger. And you conquer the whole of India, and you have thousands of kids, and you wear beautiful clothes. It's a meaningless game. But everybody expects to play the game. In every time, at every age, some people wake up to the fact that it is a useless game. So, they look for a place where they can explore different ways of life, or where they can live without taking part (*ibidem*)."

Muhō decided to go to Japan to continue his training. To be able to do this, he registered on a degree course in Japanese Studies at the University of Berlin. In his Master's degree dissertation, he compared the writings of Eihei Dōgen 永平道元 with German philosophers such as Wittgenstein and Heidegger (Nölke, 1992).

> I doubt that Heidegger did any serious research into Zen Buddhism. I mean, he had lots of Japanese students, and he knew about them, but I doubt there was a direct influence… Wittgenstein less so. But at the core, they all ask themselves the same questions, which are basically, why am I here? What is this? What is here? What is the world? […] What's gonna happen when I die? And how do I live today? […] But philosophy only thinks about this question, while in Buddhism you've got these people who say, 'let's sit together, let's sit with this question.' […]
>
> For me the connection with Wittgenstein at the time was the most interesting one. […] He is a kind of philosopher who changed a lot between youth and old age but… During his older years he said that philosophy is sickness. And the aim of philosophy is to cure that sickness. And this approach is close to what Buddha says so… Buddhism

> is basically to cure the sickness of the feeling that it is not enough […] For me, Wittgenstein as a philosopher was exciting because he said, the actual goal of philosophy is to quit philosophy. The aim of philosophy is to grow out of it, to cure this disease of philosophy and start to live. So, the connection to Zen is that it says, let's start right now (*ibidem*).

At the age of 22, Muhō decided to study at Kyōto University for a year. There, he heard stories about Antaiji, a monastery located in the mountains, where monks practice 'true Zen.' Antaiji was founded by Oka Sōtan 大潤宗潭 in 1921 in Gentaku (northern Kyōto), for the practice of zazen and the study of Dōgen's Shōbōgenzō 正法眼蔵. The temple was abandoned during World War II but resumed activity in 1949, when Sawaki Kōdō 祖門興道 took on the role of abbot. Sawaki was an important figure for the transmission of Zen to laypeople, both in Japan and internationally. His teachings had an influence on Zen masters such as Deshimaru. During the 1960s, Antaiji caught the attention of Westerners, some of them hippies, who were welcomed by Uchiyama Kōshō 道融興正, a kind, open-minded abbot. In 1975, Watanabe Kōhō 盡心耕法 succeeded Uchiyama as abbot and turned the temple into a disciplined and harsh environment, so most of the foreigners left. The increase in activity and noise in the surrounding areas made Watanabe Kōhō move Antaiji to the mountains in northern Hyōgo, where the monastery is still currently located. In the mid-1980s, Watanabe decided to travel to Europe to propagate Zen practice, leaving Miyaura Shinyū 無外信雄 in charge of the temple. It was under the guidance of Miyaura that Muhō started his practice at Antaiji.

Initially, Muhō stayed at Antaiji for only six months, practicing zazen, and using Antaiji's library to collect material for his master's dissertation. In 1991, he returned to Berlin and in 1992 he obtained his master's degree. Afterwards, he decided to return to Kyōto, and continue with his PhD, which he never finished. Instead, Muhō returned to Antaiji, and ordained as a monk under the guidance of the abbot Miyaura Shinyū. He received the name Muhō, which means 'no direction.' It was the year 1993, and Muhō was 25 years old. He stayed in Antaiji for several years. In 1999, he obtained the shihō from Miyaura Rōshi.

In 1994, Watanabe Kōhō returned to Japan. He was critical of Miyaura Roshi, saying that he should retire and let Muhō be the abbot of Antaiji. The dispute between them put Muhō in an uncomfortable situation. As a consequence, in 2001, Muhō decided to leave the monastery and live as a homeless monk in a park in central Ōsaka, where he met his wife. In February 2002, Miyaura Shinyū was found dead in the mountains. Muhō received a phone call to inform him about the death of his teacher, and to ask him to become the new abbot. Muhō became the ninth abbot of Antaiji in 2002. It is now almost 18 years since he became the dōchō of the monastery. He is planning to leave the position, naming as his successor Nakamura Eko 中村恵光, a Japanese woman who has been living in Antaiji for almost 8 years.

In Antaiji, Muhō has been teaching Buddhist philosophy and practice. In his writings on the monastery's website, he encapsulates the main teachings of his master Miyaura, in the sentences: 'You create Antaiji!' 'You don't count at all!' and 'Antaiji is no school. It is an adult sangha!' The sentences are related to what Muhō calls 'Adult Practice.' 'Practice' refers not just to training, but to practicing Buddha's way, which means manifesting something by actually doing it. 'Adult' refers to practice as a great person, in the way of the Buddha and the bodhisattvas. In terms of daily life, it involves stopping the search for a mentor in the abbot, or a haven in Antaiji, and starting to be an adult who creates Antaiji together with the community. It involves giving yourself up to the practice and to Antaiji, going beyond selfish and ego-centered ideas, and abandoning the everlasting quest for something that is missing in your life. During the practice of zazen, one must realize that all these things are part of the 'deluded mind.' For the Enlightened mind, nothing is missing, so there is nothing to seek. According to Muhō, a true adult is capable of embracing both the deluded mind and Buddha's mind. For this to happen, one has to live the karmic human existence under the vows of Buddha's way, and the practice of zazen.

Karma and reincarnation are interpreted by Muhō in a modern and secularized style, similar to Lluís's interpretation, using the idea of

psychological conditioning, and bypassing the traditional old fashion cosmology.

> For me there were only fairy tales. So… I mean different from the Christian's fairy tales of Heaven and Hell, but basically, for me, it was more or less the same thing. If you do something bad now, something bad will happen to you in the future. If you do something good now, something good will happen to you in the future. So, that was a helpful teaching to keep society stable to… how do you say? Motivate people to behave like decent human beings, and not commit crimes, even when they can be sure that nobody will get caught. But I never thought this to be literally the truth. For me, these aspects of Buddhism – karma, reincarnation – were never central to it, I thought, it is kind of a fairy tale. […] Now I'm open, I'm open to the idea that when this person dies, when Muhō dies, there's still… there is something that is Muhō. […] I'm open to the idea that when Muhō dies, this consciousness will not die. But I'm not sure about it […] I don't know. For me it is not the most important thing but I have no scientific evidence to say, 'it's impossible.' Maybe it's possible, I don't know.
>
> I think karma is basically a word for conditioning. What I do now of course changes the future, because it changes what I am, and it is probably going to show in my face, in my speech, so people, when they look at me, to some extent, they look at my karma, they look at Muhō and my past actually changes me. But I do not believe in karma in this way, that if I steal 100 dollars in this life, and I am reborn in the next life, and then, because of that somebody steals 100 dollars from me in the next life or whatever. For me that's a fairy tale but… of course, your actions right now determine who you are. I think that's what karma means (*ibidem*).

C5. omparative analysis of the two cases

The qualitative case study presented in this article reveals how cultural translation works in the biographies of two individual cases. Many elements can be explained as part of the sociological and cultural context of Modern Buddhism: the post-modern disenchantment with Western

emancipatory models and the search for an alternative spiritual path; the scientification and psychologization of Buddhism; the centrality of meditation as a way to escape from a Western style of rational thinking, among others. But the cases also have certain singularities, which involve personal interpretation: for example, how birth and/or death had different emotional impacts, triggering a curiosity for practicing zazen, or how their personal academic interests interacted with their interpretation of both Buddhist practice and doctrine.

Both Lluís and Muhō express the general post-modern disenchantment with Western emancipatory projects, but they each have their own personal style of dealing with the problem. Lluís was left in a void by Catholic institutions and the Western materialistic way of life. He is a physicist and does not reject scientific explanations, but he also appraises the importance of a spiritual perspective to fill the gap between science and his existential inquiries. And Muhō, despite being raised in a German church, describes how he could not believe in God, and how meaningless the Western way of life was for him. He stresses the critical aspects of 'playing the game' of Western life, something that is reflected in how he connects the more defiant aspects of Buddha – such as the prince who abandons his privileges – with the Western critical philosophy of Heidegger and Wittgenstein.

At a biographical level, they both mention the relevance of different turning points for their later encounter with Buddhism. For Lluís, it was the birth of his two sons that connected him with the idea of death, and the need for a spiritual path. For Muhō, it was the early death of his mother that connected him to death, and subsequently mad him aware of the lack of meaning in 'playing the game' in the Western lifestyle. Buddhism offered them both a spiritual path to cope with the idea of death and impermanence, by giving them not only a new understanding of life through the Buddhist's lens, but also an awareness of life as an embodied experience beyond rational understanding, through the practice of zazen. In both cases, the most important factor was meditation as a way to escape from the trap of rational thinking, using the 'body' instead of the 'head.' It was only later that they learned about the doctrine, a path

that is coherent with Dōgen's view of language, rationality, and practice (Heine, 2021).

The value of meditation as an embodied experience that surpasses rationality is commonly mentioned not only by Zen but by other Buddhist practitioners and other spiritual seekers. Western religious, psychotherapeutic, and philosophical traditions usually offer rational strategies for coping with psychological and existential problems. Spiritual seekers are often disappointed with these perspectives, considering them too 'intellectual.' This is one reason why they become interested in alternative spiritual practices, where embodied experiences, multimodal sensations, dream-like states, and different altered states of consciousness are considered as useful paths to self-knowledge. The post-modern popularization of yoga, Buddhism, martial arts, neo-shamanism, New Age, holistic therapies, transpersonal psychology, esoterism, and other spiritual paths, may be related to this shift from rationality to experience (Apud, 2020).

But rationalization also has its place in the spiritual path of spiritual seekers. As we have seen for both Lluís and Muhō, they are also interested in the doctrine, which connects Buddhism to Western ideas in a process of cultural translation. In the case of Lluís, Buddhism can explained in terms of natural sciences, with examples from physics and neuroscience. In the case of Muhō, the connection is more related to humanistic sciences and philosophy. The translation of traditional Buddhist ideas in terms of modern culture is a process in which psychological and historical traits play their part. An example of this are the interpretations of classic koans by female zen practitioners, where gender and cultural biases can be observed (Van Overmeire, 2018).

6. Conclusion

In the current article I have focused on two concepts: karma and reincarnation. In the case of karma, it is particularly interesting how both Lluís and Muhō translate concepts in terms of psychological conditioning, understanding the traditional worldview as a metaphor that reflects the idea of how we are conditioned by our own actions and

thoughts. Similarly, the idea of enlightenment is psychologized in dyadic concepts such as original-ordinary mind, and deluded-adult mind. The question here is, how distant are these cultural translations from traditional Buddhism? Can Buddhism be conceived of without karma and reincarnation in the traditional sense?

For Daniel López Jr. the answer is no (López Jr., 2008). As he sees it, under a Karmic perspective, consciousness is the product of consciousness. Our past conscious actions are the ones that truly influence our suffering and desires today, so any present moment of consciousness is the result of a previous moment of consciousness. On the contrary, science's idea of causality could be partially related to psychological dispositions, but, at a biological level, life is explained as random mutations and natural selection, excluding intentionality or consciousness in the process.

> …karma, rebirth, and the possibility of full enlightenment are among the most important foundations of Buddhist thought and practice. Physicalism, reductionism, and the causal closure principle also are highly important, especially in neuroscience. These are precisely the topics that must be unbracketed and confronted in any discussion of Buddhism and science. It is also among these topics that the most intractable disagreements likely lie. Buddhism is a dualistic system in which mind and matter are different in essential ways, with moments of mind able to be produced only from previous moments of mind; the Buddhist claim that a moment of consciousness can be produced only by a prior moment of consciousness is central to the Buddhist argument in support of rebirth (López Jr., 2010: 893).

Other authors criticize the scope of this argument. For example, Thupten Jinpa (2010) agrees with López Jr. that these epistemic and ontological principles are difficult to conceal. But he also underlines the open dialogue between Buddhism and science that has been ongoing since the end of the 19th century. Throughout this dialogic exchange, both sides have been transformed, and modern forms of Buddhism appeared, as valid as traditional ones. Peter Harrison (2010) criticizes López Jr.'s normative perspective of what counts as genuine Buddhism and what does not. For the author, Buddhism has constantly undergone

major changes over the centuries, in the same way as science has. From the perspective of the current study, it can be observed how this open dialogue between science and Buddhism works in the biography and ideas of two Western monks. In the case of both Lluís and Muhō, it seems that scientific translations of karma and reincarnation are no obstacle for their being the director of a center (Lluís), or the abbot of a Japanese monastery (Muhō).

In the current article, I used a qualitative biographical approach to understand how these reformulations occur at a psychological level, and in terms of cultural translation. In the two cases presented here, it can be observed how different cultural trajectories intersect within the biography of each case: the religious and cultural background of their childhood, family history, their education, and their spiritual trajectory. Life events, beliefs, practices, and social interactions determine the biographical construction of each individual. Besides, each person imprints a personal style, according to how she/he reacts and reflects on life events. Each individual, as a cognitive, subjective, and psychological unit, acts as a node, where different cultural trajectories intersect. The practitioner's mind is not a tabula rasa, receiving cultural information and reproducing it passively. On the contrary, she/he is a reflexive subject, who is able to rearrange cultural information in accordance to her/his needs and sense of self. Therefore, cultural translations cannot be explained without considering the psychological individual, with her/his personal predispositions and biographical trajectory.

References

ALMOND, P. C. (1988) *The British Discovery of Buddhism*. New York: Cambridge University Press.

APUD, I. (2015) "Ayahuasca from Peru to Uruguay: Ritual Design and Redesign through a Distributed Cognition Approach" *Anthropology of Consciousness*, 26 (1): 1–27.

— (2017) "Science, Spirituality, and Ayahuasca. The Problem of Consciousness and Spiritual Ontologies in the Academy" *Zygon. Journal of Religion and Science*, 52 (1): 100–123.

— (2020) *Ayahuasca: Between Cognition and Culture. Perspectives from an Interdisciplinary and Reflexive Ethnography*. Tarragona: Publicacions URV.

APUD, I., CLARA, M. and RUIZ, P. (2013) "Linajes Budistas En Uruguay" *Ilu*, 18: 9–25.

APUD, I., CLARA, M., RUIZ, P., and VALDENEGRO, A. (2015a) "Buddhism in Uruguay" In GOOREN, H. P. (ed.) *Encyclopedia of Latin American Religions*, Vienna: Springer International Publishing. 131-134.

— (2015b) "Seis Grupos Budistas En El Uruguay de Siglo XXI" *Anuario de Antropología Social y Cultural En Uruguay*, 13: 135–44.

ASAD, T. (1975) *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

BAUMANN, M. (2001) "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytic Perspective" *Journal of Global Buddhism*, 2: 1–43.

BERKWITZ, S. C. (2006) *Buddhism in World Cultures. Comparative Perspectives*. Santa Barbara: ABC Clio.

BLOCH, M. (2012) *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOYER, P. (1994) *The Naturalness of Religious Ideas*. Los Angeles: University of California Press.

BRETFELD, S. (2012) "Resonant Paradigms in the Study of Religions and the Emergence of Theravāda Buddhism" *Religion*, 42 (2): 273–97.

Cabezón, J. I. (2003) “Buddhism and Science: On the Nature of the Dialogue.” In Wallace, B. A. (ed.) *Buddhism & Science. Breaking New Ground*. New york: Columbia University Press. 35–68.

Coleman, J. W. (2001) *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. New York: Oxford University Press.

Díez de Velasco, F. (2013) *El Budismo En España. Historia, Visibilización e Implantación*. Madrid: Akal Universitaria.

Harrison, P. (2010) “A Scientific Buddhism?” *Zygon. Journal of Religion and Science,* 45 (4): 861–69.

Heine, S. (2021) “Just Sitting and Just Saying: The Hermeneutics of Dogen’s Realization-Based View of Language” *Religions,* 12 (81): 1–16.

Heine, S., Prebish, C. (2003) *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*. New York: Oxford University Press.

James, W. (1902) *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*. London: Longman, Green & Co.

Jinpa, T. (2010) “Buddhism and Science: How Far Can the Dialogue Proceed?” *Zygon. Journal of Religion and Science,* 45 (4): 871–82.

López Jr., D. S. (1995) *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. London: University of Chicago Press.

— (2008) *Buddhism & Science. A Guide for the Perplexed*. Chicago & London: University of Chicago Press.

— (2010) “The Future of the Buddhist Past: A Response to the Readers” *Zygon. Journal of Religion and Science,* 45 (4): 883–96.

Lyotard, J-F. (1993) *La Condición Posmoderna*. Barcelona: Editorial Planeta.

McMahan, D. L. (2004) “Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism” *Journal of the American Academy of Religion,* 72 (4): 897–933.

— (2008) *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford & New York: Oxford University Press.

McNamara, P. (2009) *The Neuroscience of Religious Experience*. New York: Cambridge University Press.

Nölke, O. (1992) “Das Genjōkōan von Eihei Dōgen (1200-1250) – Eine Gegenüberstellung Und Kritik Der Kommentare Und Philosophischen

Vergleiche, Sowie Der Übersetzung in Westliche Sprache". Berlin: Freie Universität Berlin.

Prat, J.; Anguera, M.; Caudet, F.; Dittwald, D.; Reche, J.; Tomás, I. and Vivancos, I. (2012) *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions URV.

Prebish, C. S. (1999) *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Said, E. (1994) *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Salas, L. N. (2017) *Meditació Zen. L´art de Simplement Ser*. Barcelona: Viena Edicions.

— (2018) *Mindfulness Zen. La Consciència de l'ara*. Barcelona: Viena Edicions.

— (2019) *Dharma Zen. L'ull de La Joiosa Revelació*. Barcelona: Viena Edicions.

Sharf, R. H. (1995) "The Zen of Japanese Nationalism." In Lopez Jr., D. S. (ed.) *Curators of Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago Press. 107-160.

Sperber, D. (1996) *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford & Cambridge: Blackwell Publishing.

Starbuck, E. D. (1911) *The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. New York: The Walter Scott Publishing Co.

Stuckrad, K. (2014) *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*. Berlin: De Gruyter.

Taussig, M. (1993) *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Tweed, T. A. (2000) *The American Encounter with Buddhism, 1844-1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Znamenski, A. (2007) *The Beauty of the Primitive Shamanism and the Western Imagination*. New York: Oxford University Press.

ITINERARIOS TERAPÉUTICOS DE LA CARIES DENTAL: DE LAS TEORÍAS BIOLOGICISTAS A LAS CONSTRUCCIONES Y LÓGICAS CULTURALES EN TANZANIA

Sofía López Salvador
Máster Interuniversitario en Antropología Médica y Salud Global
Universitat Rovira i Virgili
sofia.lopez@estudiants.urv.cat
https://orcid.org/0000-0002-6577-7094

Resumen. La forma de entender la etiología de la caries dental ha ido cambiando a través de la historia. Desde teorías unicausales a las multicausales, en donde el diente susceptible y los tejidos adyacentes, las bacterias, el sustrato oral y el tiempo son los factores involucrados en su aparición, predominando así un enfoque biologicista, dejando de lado factores socioeconómicos y culturales que tienen un peso muy importante a la hora del análisis del riesgo. Como se muestra en este artículo, las lógicas y construcciones culturales que giran en torno a la caries dental tienen un peso igual o más relevante que los factores etiológicos orgánicos. Incluir aspectos socioculturales en nuevas investigaciones puede llevar a manejar y direccionar mejor los tratamientos dependiendo del contexto cultural en donde se produce la enfermedad. En este artículo se intenta abordar el tema de la caries dental a través de metodologías cualitativas en la comunidad de Kikavu Chini, en la región del Kilimanjaro, en Tanzania. Se pretende incorporar a través de entrevistas y observación participante una mirada mucho más integral de la caries dental, teniendo en cuenta

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 23, 2021, 233-255 | DOI: 10.17345/aec23.233-255
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

los factores socioeconómicos, pero, sobre todo, se intenta entender la enfermedad a través de la construcción cultural de esta.

Palabras clave: caries dental; medicina popular; salud pública; antropología médica; Tanzania.

Therapeutic itineraries for tooth decay: from biological theories to cultural constructions and logics in Tanzania

Abstract. Ways of understanding the etiology of tooth decay have changed throughout history. Theories range from the unicausal to the multicausal and posit the susceptible tooth, adjacent tissues, bacteria, oral substrate and time as being involved in its appearance. It is clear, therefore, that the primary focus has been biological and has ignored socio-economic and cultural factors that are also important when it comes to risk analysis. As this paper shows, the logics and cultural constructions that revolve around tooth decay have an equal or greater weight than organic etiological factors. Including sociocultural aspects in new research can lead to treatments being better managed and directed depending on the cultural context in which the disease occurs. This paper attempts to address the issue of tooth decay through qualitative methodologies in the Kikavu Chini community in the Kilimanjaro region of Tanzania. It intends to use interviews and participant observation to incorporate a much more comprehensive view of tooth decay that takes into account socioeconomic factors and, most importantly, it attempts to understand the disease through its cultural construction.

Keywords: tooth decay; popular medicine; public health; medical anthropology; Tanzania.

1. Introducción

Este artículo es una pincelada de lo que fue mi trabajo de fin de máster en Antropología Médica y Salud Global. Soy odontóloga y llevo ya algunos años enfocando mi trabajo al área de la prevención y trabajo comunitario. Desde 2014 vivo en Tanzania, lo que me llevó a entender la odontología desde una arista poco estudiada, la cultural. Básicamente, mi tema de investigación empezó con una anécdota.

En una de las propiedades de un hombre, repentinamente y de forma misteriosa, empezaron a desaparecer sus gallinas, por lo que decidió preguntarle al sujeto que estaba a cargo del cuidado de su propiedad por la desaparición de sus animales. Obviamente, la primera idea que surgió en la mente del propietario es que alguno de sus empleados o vecinos estaba robando sus gallinas. Durante el incómodo interrogatorio el empleado respondió que un *mdudu*[1] era el que se estaba comiendo a sus gallinas.

> —¿Qué...? ¿Un *gusano* se está comiendo mis gallinas?
> —Sí, un *mdudu*...

Definitivamente se trataba de una tomadura de pelo, y la sospecha de un robo era aún más latente. El propietario le pidió a su empleado ver al *mdudu* que se estaba comiendo a sus gallinas; en caso contrario el empleado perdería su trabajo por ladrón y mentiroso. A los pocos días llegó el empleado con una bolsa de lona en las manos y dentro de ella, el *mdudu*. Para sorpresa del patrón, al abrir la bolsa se encontró con una mangosta bien robusta y molesta.

Con este relato empezó mi conversación con un amigo odontólogo tanzano cuando le pregunté: «¿Qué entienden por “caries dental” la mayoría de tus pacientes?». Me atrevería a decir que la mayoría de las personas tienen la clara representación de un *gusano* a la hora de hablar sobre caries dental. Pero ¿qué pasa cuando ese *gusano* es una mangosta?

---

1 *Mdudu*: la traducción literal en suajili es «gusano». El plural de *mdudu* es *wadudu*. La palabra *mdudu* será utilizada con mucha frecuencia durante la redacción de este documento, y en cada uno de los párrafos, dependiendo del contexto, puede tener más que una connotación diferente un tamaño diferente. Independientemente de las diferencias morfológicas y semánticas, por esta ocasión les invito a dejar la imaginación abierta con respecto al significado de gusano o *mdudu*.

Para los odontólogos está más que claro que son las bacterias las que ocasionan la caries dental, pero ahora no me cabe la menor duda de que somos los responsables de que nuestros pacientes vean en un *mdudu* —ya sea este una bacteria, virus, gusano, lombriz o mangosta— la viva representación de la caries dental. En campañas de promoción de salud oral sostenidas por los sanitarios «las bacterias hegemónicas» se disfrazan de gusanos, y son esos gusanos coloridos y sonrientes presentes en los pósteres, trípticos y discursos los que dan vida y una nueva representación de la caries dental, especialmente para los niños.

Generalmente las investigaciones sobre caries dental tienen una mirada positivista, eurocéntrica y médico-céntrica (Banas y Drake, 2018). En salud pública, la caries dental y las demás enfermedades orales, junto con una orientación médico-céntrica, adquieren un matiz socioeconómico (Foley y Akers, 2019), pero pocos estudios relacionan la caries dental en un contexto cultural específico.

¿Qué es la caries dental? ¿Es la caries dental un *mdudu*? Pues sí, la caries dental es un *mdudu*, que me lleva a la región del Kilimanjaro, al norte de Tanzania, a preguntarme qué entienden sus habitantes por caries dental, qué importancia tiene esta enfermedad y qué itinerarios terapéuticos la acompañan. Kikavu Chini, ubicada en la región del Kilimanjaro-Tanzania, se encuentra enclavada en medio del ingenio azucarero más grande del país, lo que permite que la investigación se lleve a cabo en un contexto particular muy interesante; especialmente si la comunidad tiene una estrecha relación tanto geográfica como laboral con dicha plantación azucarera. Kikavu Chini, en sus inicios, fue un campamento para los obreros del ingenio. En la actualidad se trata de una comunidad bien estructurada política y socialmente que tiene dos centros médicos, pero ninguno de estos centros cuenta con servicio de odontología.

2. Marco teórico

2.1 La salud bucodental como primer nivel de atención

La Organización Mundial de la Salud (OMS) define la salud bucodental como «un estado exento de dolor bucodental o facial crónico, cáncer de la cavidad bucal o la garganta, infección oral y anginas, periodontopatías[2], caries dental, pérdida de dientes, otras enfermedades y trastornos que limitan la capacidad de una persona para morder, masticar, sonreír y hablar, así como su bienestar psicosocial». Las enfermedades bucodentales son las enfermedades no transmisibles (ENT) más comunes, y afectan a las personas durante toda su vida, causando dolor, molestias, desfiguración e incluso la muerte. Según estimaciones publicadas en el estudio sobre la carga mundial de morbilidad en 2016, las enfermedades bucodentales afectan a la mitad de la población mundial (3.580 millones de personas) (OMS, 2020).

Cuando pensamos en enfermedades con mayor prevalencia e incidencia a nivel mundial, más aún en el contexto actual de pandemia, difícilmente se nos ocurre ubicar las enfermedades bucodentales en la lista y menos imaginar que afectan a la mitad de la población mundial. Sin embargo, estas enfermedades tienen un peso y lugar importantes, aunque probablemente se vean opacadas por otras afecciones que ocupan la atención de los expertos, personal sanitario y de las respectivas autoridades tanto a nivel local como a nivel mundial.

Las lógicas culturales sobre las que se construyen las enfermedades en el contexto de la medicina popular no pueden negarse (Menéndez, 1986; Comelles y Perdiguero-Gil, 2014; Riccó, 2019). Tienen mucha importancia al observar y analizar los procesos de salud, enfermedad y atención y las decisiones que toman los ciudadanos al respecto. Al igual que muchas enfermedades crónicas (enfermedades cardiovasculares, el cáncer, la patología respiratoria crónica y la diabetes), las enfermedades bucodentales y su colorido atuendo cultural son de gran relevancia, ya que son la puerta

2 La periodontopatía afecta a los tejidos que rodean y sostienen al diente. A menudo se presenta como sangrado o encías hinchadas (gingivitis), dolor y, a veces, halitosis. Puede provocar la pérdida de dientes (OMS, 2020).

de entrada a un mundo que merece ser conocido y estudiado, puesto que influye en la salud colectiva.

2.2 Caries dental, alimentación y cultura: su estrecha relación con el consumo de azúcar

A pesar de que las enfermedades bucodentales acompañan al ser humano desde la prehistoria, el patrón de las sociedades preindustriales es el de una enfermedad de bajo impacto poblacional en términos cuantitativos y de su severidad. Con la introducción de nuevos hábitos de alimentación y de vida, especialmente con la creciente industrialización y urbanización, estas enfermedades se transformaron en una molestia de alta prevalencia y un grave problema de salud pública (Gomes y Da Ros, 2010). La caries es una enfermedad oral común desde hace unos 10.000 años, asociada al cambio alimentario que supuso la transición de la economía de caza-recolección a la agricultura. Con anterioridad al Paleolítico[3] final, los humanos modernos arcaicos rara vez tenían caries. En el Neolítico la prevalencia de caries es mayor, lo que sugiere que los carbohidratos eran la base de la dieta (Trinkaus y Pinilla, 2009; Fuss *et alii*, 2018).

La diferencia es mucho más evidente entre la dieta del Neolítico, con una fuerte base en la agricultura (10.000 BP), y el advenimiento de la harina y azúcar industrialmente procesados (1850). El microbiota oral se mantuvo constante entre el Neolítico y la Edad Media, sin embargo, con la revolución industrial —que supuso cambios en la dieta y la forma de procesar los alimentos—, las bacterias cariogénicas se volvieron dominantes (Adler *et alii*, 2013).

En definitiva, las enfermedades bucodentales están asociadas a estilos de vida en donde la alta frecuencia de estas enfermedades, en especial la caries dental, está en relación con el consumo elevado de carbohidratos y azúcares con el avance de la agricultura. Por ejemplo, se identifica un

3 Marco de referencia cronológico utilizado en arqueología que se divide en tres períodos que abarcan la conocida edad de piedra. Que va desde la aparición de los primeros homínidos hasta el 10-12.000 a. de C. En esta etapa el hombre era nómada y utilizaba herramientas de piedra que con el tiempo fueron cambiando de tamaño, peso y sofisticación. Le sigue un período de transición llamado Mesolítico, en donde el hombre deja de ser cazador y recolector para iniciar una etapa en que el sedentarismo está presente. Por último, está el Neolítico, donde priman la agricultura y el pastoreo, que va aproximadamente hacia el año 9000 a. de C. (Carreton, 2018).

reemplazo notable de la dieta durante el proceso global de colonización, tal es el caso de los bantu en África, que tiene como consecuencia un incremento notable de caries dental (Pezo y Eggers, 2012).

La relación entre etnicidad y nutrición puede ser de importancia evolutiva. Las creencias alimentarias pueden tener efectos beneficiosos o perjudiciales sobre el estado de salud (Reddy y Anitha, 2015). La industrialización del sector agroalimentario va acompañada de una ruptura de las relaciones de los seres humanos con el medio, con sus alimentos, y con tareas que eran realizadas en un entorno doméstico, que en la actualidad se llevan a cabo en las fábricas (Gracia Arnaiz, 2003).

Pero avanzando un poco más hacia las lógicas culturales, es importante mencionar que la caries dental es una enfermedad que afecta más a mujeres que a hombres y las razones son básicamente culturales. Por ejemplo, hay culturas en las que los hombres consumen más carne y las mujeres, más carbohidratos. Además, los hombres, justamente por sus actividades laborales, que se desarrollan mayoritariamente fuera del hogar, comen pocas comidas mejor equilibradas que las mujeres, que comen pequeñas cantidades varias veces al día, degustando los alimentos durante la preparación y cocción, y acceso restringido a servicios médicos por una discriminación general que va aumentando la prevalencia de caries dental en este último grupo (Müller y Hussein, 2017). Curiosamente, esta diferencia es mucho más evidente en culturas que viven mayoritariamente de la agricultura; sin embargo, entre los bantu, en África, el consumo de carbohidratos es más elevado en hombres que entre mujeres, lo que demuestra que los factores culturales tienen un peso muy importante (Pezo y Eggers, 2012).

Entre las diferentes culturas africanas las mujeres distribuyen la carne cocida en boles, y dan la ración mayor a los hombres. Los niños apenas se ven afectados por discriminaciones, al menos mientras comen con sus madres; solo cuando se unen al grupo comensal masculino esta diferencia se manifiesta directamente en sus vidas. El tratamiento diferencial de los niños no es un rasgo significativo de la sociedad africana; no se han encontrado pruebas de preferencia sexual en la distribución de alimentos a esa edad (Goody, 1995).

2.3 Tanzania: producción y alimentación a través de la historia

Tanzania, históricamente, depende de la agricultura como base de su economía. Desde el pasado y hasta la fecha, la mayoría de los cultivos se lleva a cabo en pequeñas explotaciones agrícolas de subsistencia (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y Agricultura [FAO], 2010; United Nations, World Food Programme, 2010; National Bureau of Statistics, 2019).

La agricultura es un sector clave de la economía de Tanzania. Representa el 45% del producto interno bruto (PIB) y es la fuente de los medios de vida de más de las tres cuartas partes de la población. La dieta se basa en el consumo de cereales (maíz y sorgo), raíces feculentas (yuca) y legumbres (fundamentalmente guisantes). El consumo de alimentos con alta densidad de micronutrientes, como los productos de origen animal, frutas y hortalizas, es bajo, y, en consecuencia, las deficiencias de micronutrientes están muy generalizadas. A escala nacional, el suministro de energía alimentaria no cubre las necesidades medias de energía de la población. El índice de diversificación de la dieta es muy bajo, ya que los cereales y las raíces feculentas proporcionan casi las tres cuartas partes del suministro de energía total, a pesar de la amplia variedad de alimentos que se producen en el país. El rápido ritmo de urbanización y los precios más bajos de los alimentos importados han causado un incremento de las importaciones de cereales (FAO, 2010).

En África, donde el alimento básico es la papilla, que va desde espesa hasta una consistencia fina y acuosa, diferentes grupos se distinguen por la textura en su alimento básico (Messer, 1984). En Tanzania el alimento básico consiste en una maza llamada *ugali*, elaborada con harina de maíz mezclada con agua y sal; el *ugali* se acompaña con una salsa elaborada con verduras y, dependiendo del presupuesto, algo de carne. Salsas preparadas con guisantes también son parte de la dieta. En el mismo plato, es muy probable encontrar un trozo de fruta, que depende de su disponibilidad y abundancia en relación con las estaciones. A pesar de las dimensiones sensoriales, estructurales y simbólicas que acompañan a cada cultura, las consideraciones esenciales en las construcciones dietéticas son básicamente económicas.

3. Metodología

Inicialmente, la idea fue realizar una investigación utilizando metodología mixta. Había datos epidemiológicos obtenidos durante cuatro años de tratamientos dentales en los niños de la escuela de la comunidad. Mientras intentaba dar forma a la investigación en mi cabeza y realizaba la primera búsqueda de literatura y pensaba en el estado de la cuestión, lo que encontré fueron datos epidemiológicos: prevalencia e incidencia por todas partes. La investigación dio un giro importante. ¿Qué podía aportar mi investigación si me centraba en más datos epidemiológicos? Los datos epidemiológicos disponibles, más que dar cuenta de un problema de salud pública a nivel de comunidad, fueron la guía para escoger a los informantes clave. Así, se utilizaron técnicas y herramientas de análisis cualitativo.

La observación participante tuvo un papel importante durante la investigación. Se trató de un registro de la observación algo inusual, basado en los recuerdos. Durante los tres primeros años de trabajo en la comunidad —en lo que en ese entonces yo no sabía que sería «mi campo»—, no llevé ningún diario de campo y lo que escribí fueron recuerdos que vienen a mi memoria, ahora con nombre y apellido en clave antropológica. Se trató, en parte, de un registro autoetnográfico. Haber vivido en la comunidad cuatro años me ha permitido formar parte de la cotidianeidad. He visto, escuchado e incluso participado en actividades diarias.

Las entrevistas fueron realizadas en dos etapas: la primera fue en noviembre de 2019, cuando tuve la oportunidad de realizar dos entrevistas a los representantes de dos niñas de la escuela. Las tres entrevistas restantes se llevaron a cabo durante el mes de marzo de 2020, con una serie de modificaciones e inconvenientes.

Pseudónimo	*Edad*	*Perfil*	*Relación con el niño/a de la escuela*
Baraka	69	Agricultor	Abuelo
Agnesi	38	Ama de casa/agricultora	Madrastra
Frida	35	Costurera/agricultora/comerciante	Madre
Iddi	71	Agricultor	Abuelo
Ashura	65	Ama de casa/ agricultora	Abuela
Zawadi	51	Curandero/profesor/ agricultor	Padre

Todas las entrevistas fueron realizadas en suajili, el idioma oficial en Tanzania. El nivel de inglés en general en la región está por debajo del nivel básico. En las entrevistas me acompañaron dos intérpretes. Una de ellas era mi asistente dental; tanto los profesores como los padres de familia la conocían, fue ella quien estuvo a cargo de la parte logística. La otra intérprete no vivía en la región, pero su nivel de inglés era bastante bueno y fue ella la que me ayudó con la traducción del inglés al suajili y viceversa durante las entrevistas, así como con las respectivas transcripciones.

Las entrevistas se realizaron a los padres de familia de los niños escogidos para la investigación. Estos fueron aquellos cuyos hijos presentaban una prevalencia e incidencia de caries dental alta.

La comunidad no cuenta con un centro médico que brinde el servicio de odontología, las personas tienen que trasladarse a la ciudad de Moshi para ser asistidas por algún odontólogo; me interesaba entrevistar a un par de ellos para que a través de su mirada me contaran qué conocían, hacían e importancia le daban sus pacientes respecto a la caries dental.

Durante los años de trabajo en la comunidad los relatos y anécdotas en donde los curanderos eran los protagonistas no pasaron inadvertidos, así que definitivamente uno de los informantes estrella era el curandero de la comunidad. Esta entrevista particularmente despertó un interés especial, tenía un condimento extra que no formaba parte de mis ingredientes terapéuticos conocidos.

La segunda fase del trabajo de campo fue bastante movida debido a la covid-19. Fui al centro médico de la comunidad a saludar a todo el equipo médico con el que trabajaba. Solo un médico mencionó el coronavirus; según él, simplemente una enfermedad de blancos viejos, «los negros» no enferman ni mueren por el coronavirus.

El 14 de marzo se confirmó el primer caso de coronavirus en Tanzania, un caso importado, una mujer tanzana que había llegado de un viaje por Europa. El panorama cambió un poco, los africanos sí podían contraer el virus y paulatinamente los casos fueron aumentando. Los blancos ya no

eran llamados *wazungu*[4], sino *corona*. Cada vez que salías a la calle la gente te gritaba «corona, corona, lárgate». Los blancos que no hacían nada más que viajar trajeron la enfermedad a nuestra tierra y ahora ya se estaban reportando muertes y contagios en todo el continente.

Las noticias a nivel internacional fueron alarmantes, países enteros colapsando y en total confinamiento. Tanzania fue el único país de la región del este africano que no impuso confinamiento y que tomó medidas laxas. Decidí ir a la comunidad casi a finales de marzo a realizar un par de entrevistas que estaban ya agendadas. Terminadas las entrevistas, lo único que quedó pendiente fue coordinar la hora y lugar en donde nos íbamos a encontrar con el curandero del pueblo para la entrevista del día siguiente. Una de las intérpretes le llamó por teléfono; una vez concluida la conversación, con algo de asombro, la muchacha me dijo que la entrevista había sido cancelada. El curandero del pueblo no quería verme por ser blanca y tener el virus; ahora hay que tener mucho cuidado con los blancos, decía. Una sensación de impotencia me invadió. Uno de los informantes clave se había echado atrás. Regresar a la comunidad para realizar más entrevistas a padres de familia ya no era viable, yo me exponía mucho al hacerlo, teniendo en cuenta que las noticias ya hablaban de contagio comunitario. No solo mi trabajo como odontóloga se vería afectado, sino también el de investigadora.

Lo único que se me ocurrió fue pedirle a una de las intérpretes que volviese a llamar al curandero y le preguntase si estaba dispuesto seguir con la entrevista si yo no estaba ahí. Me estaba jugando mi última carta; finalmente, el guion estaba listo, y por la forma en la que la intérprete se desenvolvía, yo estaba muy confiada en que todo iría bien. El curandero aceptó nuestra petición, él estaba dispuesto a dar la entrevista siempre y cuando yo no estuviera. Dos meses después de realizada la entrevista, recibí la desafortunada noticia de que el curandero de Kikavu Chini había fallecido de camino al hospital, probablemente una víctima más de la covid-19.

4 En suajili es el plural para *mzungu*. *Mzungu* es el término para referirse a los extranjeros o personas de piel clara.

Quedaban seis entrevistas pendientes. Cuatro a los padres de familia —pero mi regreso a la comunidad ya no era una opción viable— y dos a los odontólogos que trabajaban en distintos hospitales de la ciudad de Moshi. Ninguna de estas dos entrevistas pudo llevarse a cabo; Tanzania tiene un déficit de personal sanitario y los dos odontólogos estaban trabajando a tiempo completo en los comités regionales que el Gobierno había designado para combatir la covid-19, no tenían tiempo para pensar en una entrevista. Desde abril de 2020 se dejaron de registrar los casos de covid-19 en el país y desde julio del mismo año el Gobierno afirmó que el Estado estaba libre del virus gracias a las oraciones y plegarias de todos sus ciudadanos, que acataron los pedidos del presidente.

4. Conocimiento de la caries dental

A lo largo del artículo se ha realizado una aproximación de la caries dental a través de datos epidemiológicos y de salud pública, pero la intención es utilizar toda esta información para tratar la caries bajo criterios más integrales, lo que es posible gracias a la epidemiología sociocultural (Menéndez, 2008; Haro Encinas, 2013).

Las pocas entrevistas[5] realizadas han sido la puerta de entrada a un mundo lleno de sincretismos en donde el conocimiento sobre la caries dental y sus causas van de la mano de un *mdudu*. En la comunidad de Kikavu Chini, el discurso del *mdudu* es el que predomina y va asociado a la acumulación de comida en los dientes y falta de cepillado dental. La forma en la que todo el proceso de la caries dental ocurre es poco clara, pero la presencia del *mdudu* es constante. Existe la creencia de que la pérdida de un diente lleva inevitablemente a la pérdida de más dientes.

Un texto sumario de hace 5.000 años apunta a «gusanos de dientes» como la causa de la caries dental (FDI, 2015: 99); se creía que *gusanos* que se encontraban dentro del diente eran los responsables de todos los problemas de dolor de la dentadura, enunciados que se encontraron en papiros egipcios que datan de 3000 a 2500 a. de C. (Calle Sánchez *et alii*,

5 Es importante mencionar que la investigación se ha llevado a cabo bajo el marco ético y legal que dicta la academia. Los datos e información obtenidos han sido tratados bajo completa confidencialidad. Los nombres de los informantes clave han sido cambiados por pseudónimos.

2018). Los chinos, al igual que los mesopotámicos y los egipcios, creían que las enfermedades dentales estaban causadas por *gusanos* (Padilla y Cerón, 2012).

No todos mis informantes han visto al *mdudu*. Zawadi, el curandero del pueblo, afirma que no es posible verlo. El relato de Iddi es diferente: «En el tiempo que un niño fue a quitarse los dientes, había un *mdudu* dentro, el *mdudu* se ve así como adormecido, sí, un *mdudu* largo como este y estaba vivo, vimos físicamente el *mdudu*, y si lo miras tiene la cabeza oscura».

El conocimiento en cuanto a prevención de la caries dental va dirigido al cepillado dental y el uso de pasta dental[6], aunque hacen referencia al «árbol cepillo de dientes», utilizado comúnmente por los ancianos de la comunidad años atrás. La literatura disponible sobre el «árbol cepillo de dientes» es abundante. «El uso de ramas de árboles como el árbol *Arak* (*S. Pérsica*), a menudo llamado "palos de mascar" o *miswak*, se han usado durante siglos para limpiar la boca en zonas de África» (Regional Office for Africa, 2016: 7). Iddi también comentó que la medicina para prevenir la caries dental es la que venden en los supermercados, refiriéndose a la pasta dental; él, al igual que los otros informantes, habló del uso en tiempos pasados del «árbol cepillo de dientes»; mencionando adicionalmente un preparado de carbón con sal triturada para cepillarse los dientes.

La mayoría de mis informantes respondieron que había que cepillarse los dientes entre dos o tres veces al día; aunque Zawadi, el curandero de la comunidad, tiene una visión diferente en cuanto a los hábitos de higiene oral de sus pacientes: «Solo en la mañana. ¿Crees que hay quien come y luego toma un cepillo de dientes y se cepilla? No hay nada de eso» (Zawadi).

Lo mismo sucede con el uso del cepillo de dientes y la frecuencia con la que hay que cambiarlo. Algunos afirman que lo cambian cada mes, cada tres meses o seis, pero Zawadi, que sabe y está alerta de lo que sucede en la comunidad, afirma: «Déjame decirte algo, la regla es que no debe exceder los seis o tres meses, pero se cepillan hasta que esté plano».

6 En suajili *dawa* es medicina, también asignada para referirse a la pasta dental; en ese caso sería *dawa ya meno*, la traducción literal de «medicina para los dientes».

La relación entre caries dental y azúcar ya ha sido revisada a través de varias aristas a lo largo de este artículo, pero ¿cuál es el conocimiento que tienen los informantes sobre la relación caries/azúcar? En medio de dudas, los informantes concuerdan que los dulces son los alimentos que fomentan la aparición de la caries dental.

Las ideas respecto al papel de las bebidas son confusas. Un rasgo muy presente en la región es la *fluorosis dental*[7], que cambia el color de la dentición, y, dependiendo de la severidad, los dientes se vuelven de color marrón, y que generalmente se confunde con caries dental. Para algunos informantes, las bebidas coloreadas son las que afectan a los dientes. Zawadi, el curandero, se maneja bajo la misma lógica de los alimentos: si se cepillan los dientes, ninguna bebida debería causar problemas dentales, y subestima las bebidas azucaradas. Para Frida, las bebidas afectan a la dentadura dependiendo del color que tengan, por ejemplo, el café y la Coca-Cola pueden destruir los dientes, lo que no ocurre si se toma Sprite. Iddi y Ashura piensan de manera distinta; ellos creen que las bebidas que llevan azúcar son perjudiciales para los dientes, excepto el café. El caso del té es distinto, ellos piensan que el té que se bebe sin azúcar es mucho más perjudicial que aquel que lleva azúcar.

5. Importancia de la caries dental

La importancia que se le da a la caries dental depende de las experiencias previas de cada individuo, que guardan relación con episodios de dolor severo y posibles complicaciones asociadas. En general, el tratamiento de elección en caso de dolor dental severo es la extracción, como afirma Iddi: «Tú sabes, el diente se ha agujereado, tienes que sacarlo». Para Baraka, la posición frente a la extracción dental es más radical: él afirma que para quitarse el dolor, no solo de dientes sino el de cabeza asociado, es mejor extraer dos o tres dientes.

7 Afección dental endémica en algunas zonas geográficas, producida por la ingesta de fluoruros, presentes especialmente en el agua. Su ingesta prolongada durante la formación del esmalte produce cambios clínicos, desde la aparición de líneas blancas muy delgadas a efectos estructurales graves, en relación con la cantidad de fluoruro ingerido (Rivas Gutiérrez y Huerta Vega, 2005).

Las complicaciones a las que hacen referencia los informantes van desde dolor de cabeza que dificulta conciliar el sueño (Baraka) hasta dificultades para comer (Frida) y dolor de oído, como afirma Ashura. Zawadi incluso afirma que las encías inflamadas producen pus, lo que a la larga resulta en cáncer. En casos extremos la caries dental puede llevar a la muerte. Baraka cree que el dolor de cabeza puede ser una de las causas; para Frida, la muerte guarda relación con el proceso de extracción y una posible hemorragia. Una vez controlado el dolor, independientemente de la medicina utilizada, los dientes dejan de ser una prioridad: «Continúan, si un diente mejora un poco, cuando está un poco mejor, continúan trabajando» (Zawadi).

6. Itinerarios terapéuticos de la caries dental

Los itinerarios terapéuticos tienen una base muy sólida en las interacciones sociales (Pasarin, 2011). La toma de decisiones en caso de enfermedad tiene lugar en el núcleo del hogar entre el padre y la madre. La decisión final la toma el padre, pero la madre tiene gran influencia; al final es ella la que pasa la mayor parte del tiempo en el hogar y toma las decisiones inmediatas frente a la enfermedad.

Los itinerarios terapéuticos y la toma de decisiones son moldeados por cuatro factores: disponibilidad, accesibilidad, asequibilidad y aceptabilidad (Stanifer, 2014). En cuanto a la disponibilidad y accesibilidad, hay que mencionar que Kikavu Chini cuenta con dos centros de salud, los cuales no disponen de una unidad odontológica.

Indudablemente, el itinerario terapéutico comienza en el hogar (Menéndez, 1992); el conocimiento y los recursos están disponibles. Si no hay remisión de la sintomatología, la primera opción será recurrir al tratamiento alopático que se brinda en los hospitales, así le suponga al paciente un viaje de aproximadamente una hora en trasporte público. En cuanto a la medicina popular y quienes la practican, la disponibilidad y accesibilidad son mucho más horizontales y permeables. Los curanderos están disponibles en las comunidades y generalmente cada comunidad cuenta con uno de ellos, incluso puedes encontrarlos promocionando sus habilidades en los mercados locales, así como en las ciudades.

La aceptabilidad está dominada por la biomedicina; la primera elección frente a un problema dental siempre será la visita al odontólogo. Incluso, Zawadi, el curandero del pueblo, aconseja a sus pacientes visitar al odontólogo primero. En general, las experiencias previas de los informantes o de sus cercanos con los odontólogos no están marcadas por experiencias previas negativas importantes; aunque la mayoría asegura no haber recibido ninguna sugerencia preventiva, más allá de las indicaciones terapéuticas postratamientos convencionales.

Casi todos clínicos reconocen la importancia del autocuidado y la autoatención, si son ellos los que recomiendan o prescriben estas medidas como parte complementaria al tratamiento biomédico. Pero, para el mismo clínico, las prácticas de autocuidado o autoatención que no forman parte de su prescripción son consideradas intrascendentes o nocivas ya que provienen del conocimiento popular o de cualquiera de los métodos alternativos (Haro Encinas, 2000).

La existencia de prácticas populares, lo que solemos considerar medicina popular o etnomedicina, va teñida de un doble discurso, es practicada por muchos y negada por la mayoría. El Gobierno tanzano, en su Constitución, normativiza la medicina popular y emite licencias de trabajo a algunos curanderos (Parliament of Tanzania, 2002), de los cuales hay dos categorías principales: los *mgangara*[8] y los *mganga*[9].

A pesar de las diferencias entre un *mgangara* y los *mganga*, surge una pregunta importante. ¿Puede el dolor de dientes ser producto de un embrujo? La respuesta la tiene Zawadi: «No se aplica por completo, esas son cosas diferentes, porque ¿cómo se puede embrujar a los dientes? Los dientes no pueden ser embrujados». La medicina popular generalmente es concebida como «mágico-religiosa», aunque hay que tener en cuenta que en muchos pueblos no todas las enfermedades son entendidas como sobrenaturales y que algunas tienen causas naturales; por ejemplo, resfriados, dolor de dientes, paludismo, las derivadas de la vejez, etc. To-

8 Dentro de este grupo se encuentran los curanderos que no tienen licencia de trabajo. Principalmente son los curanderos que utilizan magia, visiones, sueños, vudú, hechicería, astrología, etc., así como hierbas medicinales.

9 Son los curanderos que cuentan con un registro que les habilita para ejercer el oficio, hacen uso del conocimiento recibido de generación en generación sobre etnobotánica, que es bastante extensa en el este de África (Chhabra *et alii*, 1987). Zawadi, el curandero de Kikavu Chini, era un mganga.

mando en cuenta la fragilidad con la que estas ideas son utilizadas, una misma enfermedad puede tener una causa natural o sobrenatural y ser tratada natural o sobrenaturalmente o viceversa (Muela Ribera, 2007).

Entre los habitantes de Kikavu Chini, la clasificación entre *mgangara* y *mganga* resulta algo confusa debido al doble discurso que envuelve a la medicina popular en África. Escarbando un poco más en temas de medicina popular, hay enfermedades que son de la total incumbencia de los curanderos, tal es el caso del *chango*[10]. Agnesi afirma rotundamente nunca haber visitado a ningún curandero, pero comentó: «Tal vez puedo decir, por ejemplo, para los niños pequeños. Existe lo que llaman *makeku*. Entonces, hay una madre vieja allí en Kikavu, en un lugar llamado Timberland. Una vez he llevado a mi hijo». Entre algunos habitantes la diferencia entre *mgangara* y *mganga* es confusa; no siempre queda claro quiénes son curanderos y quiénes no.

En muchas ocasiones medicina popular y biomedicina trabajan de forma bidireccional y la elección inicial tanto de la una como de la otra va al compás de las experiencias previas. Baraka afirmó que, si sabe de algún curandero que haya tratado exitosamente a alguno de sus conocidos, sin dudarlo acude a él. Esa bidireccionalidad la refleja ese relato de Iddi, donde la biomedicina fracasó en el diagnóstico y tratamiento, pero la medicina popular no. Zawadi afirma: «Antes, la mayoría de las veces ellos corrían al curandero. Señor…, tengo un problema con los dientes. Ve y toma la corteza de un árbol, aplástala y úsala para enjuagarte por tres días. Hazlo, si falla ve al dispensario, tal vez a hospitales. La mayoría de las veces vienen a nosotros primero y van al hospital cuando falla la medicina local».

El acceso depende de las condiciones de cada familia. Si deciden visitar al odontólogo, usan el dinero disponible, o, de ser necesario, piden un préstamo a familiares o vecinos. Si la familia se decanta por la medicina popular, las opciones de pago son variadas y flexibles. Zawadi comentó esa flexibilidad en el pago, especialmente si el que pide ayuda es algún conocido. Además, los precios por los tratamientos no son fijos y se suele recurrir al regateo.

10 Enfermedad folk que tiene cierta similitud con el mal de ojo y susto. En los niños produce malestar estomacal y diarrea.

Como ya se mencionó, el itinerario terapéutico comienza en casa. Así, la medicina de elección ante un dolor de dientes es el paracetamol. A nivel doméstico, la biomedicina hace de las suyas. Agnesi prefiere colocar la pastilla de paracetamol cerca del diente afectado en lugar de tomarla. En casa de Frida el paracetamol nunca falta, incluso indica que tomar paracetamol cuando te duele un diente te da el tiempo suficiente para ir a buscar plantas medicinales que están disponibles en el campo, ya sean la corteza de árboles como el *mwarobaini* o el *mikuyu*, con la que se prepara una infusión y se realizan enjuagues, u hojas de un limonero silvestre para masticar y calmar el dolor. Frida incluso mencionó: «Otra forma es tomar la pipa de la hoja de la papaya o algo como una pipa y tú tienes el carbón encendido y empiezas a fumar, el humo que se forma lo pones directo en el diente cariado. Entonces, como a la bacteria no le gusta el calor, se muere». Para Ashura e Iddi, después del paracetamol, los enjuagues con agua tibia y sal son la siguiente elección.

La terapéutica doméstica de Baraka es un poco más atrevida y se basa en enjuagues bucales con orina: «Depende, es posible que te digan que uses la orina de la mañana para cepillarte con ella o la de la noche, o que orines y la pongas en la parte superior del techo durante toda la noche hasta la mañana y luego la uses para cepillarte los dientes».

Puede sonar un poco descabellado, pero hay escritos que hacen referencia a su uso: «[...] entre los rasgos culturales comunes a cántabros y celtas celtiberos, está el de frotarse los dientes con orina guardada en vasijas» (Padilla y Cerón, 2012: 4). Los otros informantes dejan de lado el uso terapéutico de la orina para tratarlo más como algo anecdótico utilizado por sus antepasados. Baraka, con algo de tristeza y nostalgia, cuenta que cada vez menos personas tienen conocimiento de las medicinas ancestrales, incluso él se ha olvidado ya de muchas; «el árbol cepillo de dientes» se encontraba en abundancia a campo abierto, ahora se encuentra con dificultad, lo que lleva a que menos personas tengan conocimiento de sus bondades.

No hay centros de atención odontológica cerca de la comunidad y los que la ofrecen están en clínicas privadas u hospitales en Moshi. En general, el tratamiento de elección para los pacientes que acuden con dolor dental es la extracción; en cierta forma es impuesta al odontólogo, ya sea

por cuestiones económicas o culturales, puesto que otras terapéuticas disponibles tienen un coste que sobrepasa las posibilidades de una familia con ingresos medios.

7. Conclusiones

Este artículo es una aproximación tentativa a la problemática de la caries dental y la cultura, un tema, como hemos visto, relativamente poco abordado por la antropología médica y que merece ser tratado con mayor profundidad. Conocer el recorrido histórico-etiológico sobre la caries dental es de gran importancia; así como también la inclusión y recorrido que las enfermedades bucodentales han tenido en las agendas globales de la mano de las ENT. Ha sido un camino que ha tomado unas cuantas décadas, pero considero que hay que darle incluso mayor importancia, especialmente en tiempos actuales en donde la caries dental ya ha sido catalogada como una pandemia (Edelstein, 2006) a la que se le ha prestado poca atención.

El conocimiento de la caries dental tiene como símbolo a un *mdudu*, que lleva una impronta no solo histórica sino también la de los profesionales de la salud, que a la hora de describir la caries dental la relacionan directamente con un gusano/*mdudu*. De forma indirecta, relacionan la caries dental con el consumo de alimentos ricos en azúcar, pero ese conocimiento no modifica las prácticas alimentarias.

La importancia de la caries dental en la comunidad no tiene el peso que tiene en otros pueblos de la región. Hay confusión a la hora de entender las diferencias entre una boca sana y una bonita, que básicamente dependen del color de los dientes debido a la alta prevalencia de fluorosis en la zona. La importancia radica en evitar o controlar el dolor dental, que marca los diferentes itinerarios terapéuticos de cada paciente.

Los itinerarios terapéuticos van al compás de la disponibilidad, accesibilidad, asequibilidad y aceptabilidad. La falta de un servicio odontológico intensifica la automedicación, ya sea a través del uso de medicamentos de patente, como es el caso del paracetamol, o de preparados a base de hierbas, que son parte del inventario etnobotánico de la región aprendido de generación en generación. Hay quienes acuden a la medicina popular, pero su

primera opción será la biomedicina, incluso por recomendación del mismo curandero. Indudablemente, el factor económico tiene un rol importante, fomentando la automedicación y el uso de la medicina popular.

Investigaciones odontológicas que lleven como rúbrica el componente cualitativo de la antropología médica son indispensables. El simple hecho de que Tanzania dentro de su legislación acepte la medicina popular como parte de su sistema de salud ya modifica notablemente el tipo de campañas de educación y prevención que se deben aplicar. Incluso este tipo de investigaciones que se desenvuelven en contextos locales son un buen referente para modificar la forma en la que las enfermedades bucodentales son trabajadas en las agendas internacionales, evitando caer en generalizaciones que cada vez hacen más evidente la necesidad de trabajar de forma interdisciplinaria.

8. Referencias

Adler, C. J., Dobney, K., Weyrich, L. S., Kaidonis, J., Walker, A. W., Haak, W., Bradshaw, C. J. A., Townsend, G., Sołtysiak, A., Alt, K. W., Parkhill, J. y Cooper, A. (2013). «Sequencing ancient calcified dental plaque shows changes in oral microbiota with dietary shifts of the Neolithic and Industrial revolutions.» *Nature Genetics*, 45 (4), 450-455.

Banas, J. A. y Drake, D. R. (2018). «Are the mutans streptococci still considered relevant to understanding the microbial etiology of dental caries?» *BMC Oral Health*, 18 (1), 1-8.

Calle Sánchez, M. J., Baldeón Gutiérrez, R. E., Curto Manrique, J., Céspedes Martínez, D. I., Góngora León, I. A., Molina Arredondo, K. E. y Perona Miguel de Priego, G. A. (2018) «Teorías de caries dental y su evolución a través del tiempo: Revisión de literatura». *Revista Científica Odontológica*, 06 (01), 98-105.

Carreton, A. (4 de mayo de 2018). *Las edades de la prehistoria*. Patrimonio Inteligente. Disponible en: <https://patrimoniointeligente.com/edades-de-la-prehistoria/>

Chhabra, S. C., Mahunnah, B. L. A. y Mshiu, E. N. (1987). «Plants used in traditional medicine in eastern Tanzania. I. Pteridophytes and angiosperms (acanthaceae to canellaceae)». *Journal of Ethnopharmacology*, 21 (3), 253-277.

Comelles, J. M. y Perdiguero-Gil, E. (2014). «El folklore médico en la nueva agenda de la Antropología Médica y de la Historia de la Medicina». En J. Uribe Oyarbide y E. Perdiguero-Gil (eds.). *Antropología médica en la Europa meridional 30 años de debate sobre pluralismo asistencial* (pp. 11-49). Tarragona: Publicaciones URV.

Federación Dental Internacional (2015). *El desafío de las enfermedades bucodentales. Una llamada a la acción global. Atlas de Salud Bucodental* (2.ª ed.). Bryghton: Myriad Editions.

Foley, M. y Akers, H. F. (2019). «Does poverty cause dental caries?» *Australian Dental Journal*, 64 (1), 96-102.

Fuss, J., Uhlig, G. y Böhme, M. (2018). «Earliest evidence of caries lesion in hominids reveal sugar-rich diet for a middle miocene dryopithecine from Europe». *PLoS ONE*, 13 (8), 1-27

Gomes, D. y Da Ros, M. A. (2010). «Etiología de la caries: la construcción de un estilo de pensamiento». *CES Odontología/Instituto de Ciencias de La Salud*, 23 (1), 71-80.

Goody, J. (1995). *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada* (1.ª ed.). Barcelona: Gedisa.

Gracia Arnaíz, M. (2003). «Alimentación y Cultura: Hacia un nuevo orden alimentario?» En J. Navas López y C. Gaona Pisonero (eds.). *Los modelos alimentarios a debate: la interdisciplinariedad de la alimentación* (pp. 205-230). Universidad Católica San Antonio de Murcia.

Haro Encinas, J. A. (2000). «Cuidados profanos: una dimensión ambigua en la atención de la salud». En E. Perdiguero y J. M. Comelles (eds.). *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina* (pp. 101-159). Barcelona: Bellaterra.

— (2013). «Epidemiología sociocultural. Un diálogo en torno a su sentido, método y alcances». *Pueblos y fronteras digital*, 7 (14), 269-279.

Menéndez, E. (1986). «Medicina tradicional o sistemas práctico-ideológicos de los conjuntos sociales, como primer nivel de atención». En Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social Jesús Reyes Heroles (ed.). *El futuro de la medicina tradicional en la atención a la salud de los países latinoamericanos* (pp. 37-62).

— (1992). «Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales». *La antropología médica en México* (pp. 97-113).

— (2008). «Epidemiología sociocultural: propuestas y posibilidades». *Región y Sociedad*, 20 (2), 5-50.

Messer, E. (1984). «Anthropological perspectives on diet». *Annual Review of Anthropology*, 13, 205-249.

Muela Ribera, J. (2007) *Malaria en Lipangalala: Pluralismo médico y procesos asistenciales para malaria infantil en una comunidad africana* (tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona).

Müller, A. y Hussein, K. (2017). «Meta-analysis of teeth from European populations before and after the 18th century reveals a shift towards increased prevalence of caries and tooth loss». *Archives of Oral Biology*, 73, 7-15.

Nadel, D., Piperno, D. R., Holst, I., Snir, A. y Weiss, E. (2012). «New evidence for the processing of wild cereal grains at ohalo II, a 23 000-yearold campsite on the shore of the sea of Galilee, Israel». *Antiquity*, 86 (334), 990-1003.

National Bureau of Statistics (23 de abril de 2019). *Tanzania in figures 2018*. National Bureau of Statistics Tanzania. Disponible en: <http://www.nbs.go.tz/nbs/takwimu/references/Tanzania_in_Figures_2018.pdf>

Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y Agricultura (2010). «Perfiles de nutrición por país. República Unida de Tanzania». Disponible en: <http://www.fao.org/ag/agn/nutrition/tza_es.stm>

Organización Mundial de la Salud (20 de marzo de 2020). *Salud bucodental*. Organización Mundial de la Salud. Disponible en: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/oral-health>

Padilla, S. y Cerón, J. (2012). «Determinantes culturales, económicos, históricos, políticos y sociales de la salud bucal». *Medwave*, 12 (07).

Parliament of Tanzania (2002). *The Traditional and Alternative Medicines Act, 2002*. Disponible en: <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1007/s00381-012-1692-1>

Pasarin, L. (2011). «Itinerarios Terapéuticos y Redes Sociales: Actores y elementos que direccionan los procesos se Salud/Enfermedad/Atención». En *Los aportes del análisis de redes sociales a la psicología* (pp. 1-17).

Pezo, L. y Eggers, S. (2012). «Caries Through Time: An Anthropological Overview». En Ming-Yu Li (ed.). *Contemporary Approach to Dental Caries* (pp. 3-34).

Reddy, S. y Anitha, M. (2015). Culture and its influence on nutrition and oral health. *Biomedical and Pharmacology Journal*, 8, 613-620.

Regional Office for Africa (2016). «Promoting Oral Health in Africa. Prevention and control of oral diseases and noma as part of the essential noncommunicable disease intervention». World Health Organization. Disponible en: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/205886>

Riccó, I. (2019). «Historia de la medicina popular: Del modelo clásico al glo-local». *Disparidades Revista de Antropología*, 74 (2), 022.

Rivas Gutiérrez, J. y Huerta Vega, L. (2005). «Fluorosis dental: metabolismo, distribución y absorción del fluoruro.» *Revista de La Asociación Dental Mexicana*, 62 (6), 225-229.

Stanifer, J. W. (2014). *Explanatory Model for the Use of Traditional Medicines in Kilimanjaro, Tanzania* (Tesis de maestría, Duke University).

Trinkaus, E. y Pinilla, B. (2009). «Dental Caries in the Qafzeh 3 Middle Paleolithic Modern Human». *Paléorient*, 35 (1), 69-76.

United Nations-World Food Programme (2010). *United Republic of Tanzania Comprehensive Food Security and Vulnerability Analysis.* ODXF Food Security Analysis Service.

CUERPO, SALUD Y AUTOLEGITIMACIÓN EN LA CONTEMPORANEIDAD DE LOS JUEGOS Y LOS BAILES TRADICIONALES (ACERCA DE UNA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA EN ASTURIAS)

Carlos Suari
Doctorando en Antropología
Universitat Rovira i Virgili
carlos.suari@estudiants.urv.cat
https://orcid.org/0000-0002-0575-988X

Resumen. En este texto se parte del carácter paradójico del enfrentamiento entre la tradición y la contemporaneidad, considerando que el cambio, en sus innumerables manifestaciones, es la única forma de continuidad posible para cualquier práctica cultural. El análisis se detiene aquí en unas transformaciones en concreto. Se trata de las que tienen lugar en la fricción que se registra durante la perpetuación de algunos juegos y bailes tradicionales dentro del contexto *fitness* global. Sus practicantes, que se han adherido a ellos mediante la indiscutida costumbre familiar o a través de un nuevo compromiso de identificación étnica adquirido individualmente, son emisores y receptores potenciales de inéditos discursos, algunos de los cuales son el centro de esta etnografía. Concretamente, aquellos que como encarnación o como predicación se sitúan en el ámbito del cuerpo y de la salud pero que, no obstante, son asumidos heterogéneamente, pues también traen consigo ostensibles disidencias. Finalmente, se discute el régimen de influencias de lo global sobre lo tradicional en lo que a este trabajo respecta y se extrae en conclusión el papel

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 23, 2021, 257-281 | DOI: 10.17345/aec23.257-281
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

autolegitimador de algunas de estas narrativas habida cuenta de la minorización social de estas prácticas etnomotrices en la actualidad.

Palabras clave: globalización; tradición; deporte; cuerpo; salud.

Body, health and self-legitimisation in modern manifestations of traditional games and dances

Abstract. This text begins with the paradoxical nature of the confrontation between tradition and contemporaneity, considering change, in its innumerable manifestations, as the only possible form of continuity for any cultural practice. The analysis then looks at specific transformations relating to the friction that occurs regarding the perpetuation of certain traditional games and dances within the overall context of fitness culture. Their practitioners, who have maintained these practices through unquestioning commitment to family custom or through a new commitment to individually acquired ethnic identity, are potential senders and receivers of new discourses, some of which are at the center of this ethnography. Specifically, the text examines those discourses that, as incarnation or as predication, are situated in the sphere of the body and health, but which, nevertheless, are adopted heterogeneously, since they also bring with them ostensible disagreements. Finally, the article discusses the regime of global influences on the traditional and the self-legitimizing role of some of these narratives, taking into account the social minority of these ethnomotor practices at present.

Keywords: globalization; tradition; sport; body; health.

1. Tres posibles paradojas y otros aspectos introductorios

Antes de desgranar otras cuestiones preliminares, quisiera situar temáticamente este artículo. Las prácticas culturales consideradas tradicionales no son ajenas al cambio, sino que resultan especialmente afectadas por la contemporánea exigencia globalizadora, cuestionadas en su concepción como castizas. Esta expectativa de transformación y resistencia es analizada aquí sobre unas actividades tradicionales concretas: los juegos y los bailes. Ellos estaban (de algún modo) desde mucho antes, pero ahora las técnicas del cuerpo ocioso, ritualizado, lúdico, expresivo, domesticado…, son también (y sobre todo) otras. Sus regímenes hace décadas que contactan, chocan y se influyen desigualmente. Hay quien incluso las emparenta. A un lado, la rayuela y la jota, al otro, el fútbol y la última forma de hacer aeróbic. ¿Quién lo iba a decir? En todo, ahí están, tan lejos y tan cerca.

Lo que me dispongo a plantear es una inmersión en dos aspectos de lo que podría considerarse un interior de los agentes de práctica (y, en consecuencia, también agentes de esa mutación adaptativa de la propia práctica). Me centraré, pues, en las transformaciones corporales y en las programaciones narrativas que, sobre lo higiénico o en apoyo de lo higiénico, se desarrollan ante y durante estas prácticas tradicionales en su problemático acoplamiento en lo global. Pero, antes de nada, quisiera justificar la importancia de haber vislumbrado tres posibles paradojas que contribuyen a jalonar este espacio de investigación.

Las prácticas que comúnmente consideramos, distinguimos o especializamos como tradicionales también forman parte del escenario cultural variablemente globalizado en el que vivimos una gran parte de la población del mundo (Appadurai, 1996). Tanto, que cabría pensar que las «tradicionalizamos», es decir, que las pensamos como tradición en arreglo o reacción a esa vivencia global. En algunas ocasiones estas prácticas resultan desplazadas más o menos abruptamente hacia el olvido definitivo y sin rastro. Otras veces, ciertas muestras materiales o inmateriales de ellas pasan a las vitrinas o a los archivos audiovisuales a modo de testimonio vestigial. Pero quizá donde se hace más patente esa combinación paradójica de las múltiples nociones de tradición y modernidad es en

aquellas prácticas que de algún modo continúan vivas, mutando con más disimulo o estridencia, en permanente reajuste al escurridizo presente (García Canclini, 1990). Lo tradicional nos remite a lo local, al pueblo (y, por lo tanto, a lo colectivo y a lo étnico), a las ideas de heredar, mantener y transmitir. Ideas que, por cierto, suelen estar vinculadas al peso grave de la memoria legada y a un escrupuloso compromiso de minimización de los cambios. Parece, al contrario, que lo contemporáneo implica la novedad y hace una invocación al surgimiento de lo inédito, en un deseo de atraer y gustar masivamente, aun desde la vivencia más individualista e ilusoriamente original.

En ese indefectible y necesario mudar de las prácticas culturales tradicionales a través del tiempo, aprecio una nueva paradoja discursiva que viene a señalar que este proceso transformativo no adquiere, en absoluto, un único vehículo expresivo. Contrariamente, podría decirse que posee un carácter divergente cuyas formas clasificaré en dos tipos: las encarnaciones y las predicaciones. Unas, las primeras, se refieren a las vivencias incorporadas en y mediante el cuerpo en (o ante) la práctica (Csordas, 1994). Las segundas, en cambio, se manifiestan habitualmente de forma verbal, como norte teleológico y como dispositivo argumental (Fernández McClintock, 1996), tal vez preparadas para la posible discusión derivada del rozamiento tradición-modernidad (Appadurai, 1996; García Canclini, 1990). A pesar de su elocuente diferencia expresiva, en este artículo, unas y otras se agolparán, no obstante, en el mismo dominio, dentro de las lindes del cuerpo.

Quizá esto último, en relación con las impresiones que he venido recogiendo en el campo, abra las puertas a una tercera posible paradoja. Las argumentaciones populares sobre este tipo de fricciones entre prácticas consideradas tradicionales y globalización pareciera que se nutren más de lo material que de lo inmaterial, más de lo envolvente que de lo interior, más de la generalización que de la concreción. Así, por ejemplo, abundan los relatos sobre la variación en los objetos que se manejan en la práctica o sobre la vestimenta (de la que también hablaré aquí), pero es raro que estas narraciones acorten su radio y entren en lo íntimo de las personas practicantes, las personas que, por lo tanto, son las prota-

gonistas de estas transformaciones culturales que me ocupan. Por otro lado, parece que se han hecho urgentes y hasta efectivas las visiones de conjunto sobre esta transformación, como si el propio humor globalizado exigiera siempre respuestas globales e interpretaciones a gran escala en las que observo una omisión, una desmemoria de lo íntimo.

2. Etnomotricidad y contexto global

Como ya he anticipado, son algunas prácticas en concreto en las que me he detenido a observar estas paradojas entre la tradición y la contemporaneidad. Aun confiando en la suficiencia del conocimiento común que permite reconocer y distinguir un baile o un juego tradicional, señalaré que sobre ellos convergen dos cargas semánticas mínimas que posibilitan verlos a ambos en un dominio común que podríamos llamar y se ha llamado cultura física, corporal o motriz o, quizá más etimológica y propiamente, etnomotricidad, lo que para Parlebas (1999: letra e, párrafo 151) es el «champ et nature des pratiques motrices envisagées sous l'angle de leur rapport à la culture et au milieu social au sein desquels elles se sont développées». Sus prácticas constitutivas (Parlebas, 2016b: 302) «ont toutes en commun une mise en jeu corporelle qui vaut pour elle-même et non pour un résultat extérieur, comme c'est le cas dans les situations de travail», y vienen a diferenciarse de otras también de tipo motor o deportivo por su enraizamiento «dans une longue tradition culturelle, mais qui n'a pas été consacré par les instances institutionnelles» (Parlebas 1999: letra j, párrafo 72).

Los juegos y los bailes tradicionales son, con toda seguridad, las dos formas de etnomotricidad más relevantes, extendidas o reconocibles dentro de los repertorios de prácticas de cada pueblo. No obstante, en ese mismo recorte etnomotor, estas dos conviven con las danzas, las luchas y cualquier otra manifestación motriz similar en cuanto a haber sido transmitida-aprendida por tradición cultural. En este sentido, la noción de técnica corporal de Mauss (1935: 278), a la que Parlebas ha hecho referencia como una de las pioneras en el estudio sociocultural de la motricidad, resulta absolutamente clarificadora en lo que respecta a la elaboración cultural de la acción motriz: «No hay técnica ni transmisión si no hay tradición».

Actualmente, en el ámbito académico que se ocupa de la actividad físico-deportiva, la etnomotricidad es una presencia a menudo evitada, semitransparente, incluso a veces molesta, prácticamente liquidada de unos planes de estudio y unos equipos de investigación que presentan, a grandes rasgos, una preferencia creciente por la pedagogía del récord y la tecnificación deportiva, la construcción anatómica, la programación metabólica y otras derivadas biomédicas. A pesar de este lugar residual dentro de la academia, algunas prácticas etnomotrices viven hoy un intenso proceso de contemporaneización, resignificación y reapropiación. En Asturias, como en otros lugares, los juegos y los bailes tradicionales incorporan practicantes incluso en contextos novedosos, fuera de la transmisión familiar o de los ámbitos rurales, que es donde mejor se han conservado dichas manifestaciones.

En la constatación de las variaciones en los detalles más pequeños y anecdóticos, o en la discusión de los grandes fenómenos de carácter cultural y político, la fricción entre motricidades tradicionales y motricidades hegemónicas comenzó a hacerse evidente en las últimas décadas. Así, Jaouen (2016) ha visto en las acciones de salvaguarda y contemporaneización de la motricidad tradicional una reacción al exceso de protagonismo y a la descomunal capacidad de condicionar la vida institucional que trae consigo la consagración del deporte moderno como uniformidad corporal universal. O, un poco más allá, Eichberg (2001) ha asegurado que la recuperación y la proyección a futuro de las prácticas tradicionales contribuye a discutir la noción de pueblo, facilitando la igualación del *demos* con el *ethnos* y superando con ello la concepción de la democracia como simple ejercicio representativo con una más compleja de democracia viva, ejercida, participada. Por su lado, During (2016: 74) ha establecido una comparación de ambas motricidades, convencido de que las tradicionales, «plus complexes dans leur déroulement, moins centrés sur le score que sur l'intérêt des rôles et des séquences, ils font passer le plaisir de la pratique avant l'intérêt du spectacle, la participation de tous avant l'exploit de quelques-uns». No obstante, el propio During (*op. cit.*) ha considerado que es posible imaginar un espacio de convivencia para la motricidad de carácter universal (las disciplinas deportivas modernas) con una motrici-

dad patrimonial (la de los bailes y los juegos tradicionales) porque estos, «permettant l'affirmation de la diversité des cultures, ils constituent en même temps que la pluralité de langues, toute la richesse d'un patrimoine, ce que ne diminue en rien l'intérêt de disposer d'un langage universel». En esa misma línea que podríamos etiquetar como patrimonialista, entre otros muchos, Parlebas (2016a: 11) ha urgido a proteger estas manifestaciones tradicionales considerando que «sont la vivante mémoire des gestes du terroir» y «témoins des normes et des valeurs de leur communauté»; pero también se han apuntado diferentes dificultades y problemas en la patrimonialización y la institucionalización, en ese paso del «autorreconocimiento» al «heterorreconocimiento», donde «lo popular» también puede mutar en «lo objetual» bajo la amenaza que implica imitar las formas del deporte global o caer en el legislacionismo, el fetichismo y la descontextualización (Suari, 2017; 2019; 2020).

No en vano, la globalización nos presenta unos patrones generales de práctica motriz reconocibles, dominantes, bien arraigados. El *fitness*, quizá el que dispone el marco más capaz de hospedar a los demás patrones, ha sido entendido (Landa, 2009: 11) como el «sector productivo y de consumo que ofrece al consumidor masivo un conjunto de servicios para su transformación corporal, para su recreación, para su ejercitación, los cuales se asocian con una forma específica de vida activa y saludable». Del mismo modo, Costa (2017: 113) ha coincidido en entender que el *fitness* no es solo una especialidad deportivizada, sino un dispositivo que ajusta el cuerpo *fit*, el cuerpo en forma, a unos mandatos de consumo y vida saludable ineludibles. Una vida saludable que, entre otros parámetros, está caracterizada por «la práctica de alguna actividad física (desde deportes tradicionales hasta ejercicios construidos, rutinas aeróbicas y disciplinas como el yoga, el taichí o pilates)». En otra de sus aportaciones, Landa (2012: 229) ha establecido que «[o] sujeito fitness é aquele modelo não só da perfeição estética, mas também, e fundamentalmente, um parâmetro sanitário que prescreve a sua contraparte como patológica». Ortega (2003), situando las prácticas del *fitness* en la esfera de lo que considera ascético, también ha señalado que el énfasis puesto contemporáneamente en los cuidados corporales, médicos, higiénicos y estéticos

promueve la formación de bioidentidades, identidades somáticas. Complementariamente, el *bodybuilding*, devenido ya en un campo especializado del *fitness*, puede seguir presentándose como una finalidad competitiva (culturismo), tal era en su origen, o como un medio intermedio para la consecución de diversas metas. Así, Kogan (2005) ha planteado que, si antaño eran las personas culturistas quienes buscaban estas metamorfosis anatómicas y funcionales, hoy cualquier practicante de *fitness* halla en las diferentes maneras de acercarse al *bodybuilding* una performatividad, una particularización corporal.

Aunque al auspicio del *fitness*, el *sport for all* marca un camino de práctica característicamente transversal, multinivel, para toda condición, que lleva las actividades físicas a un lugar de cotidianidad y normalización nunca antes visto, en un régimen de prescripción de las instituciones sanitarias y escolares que cuenta con la publicidad constante de los medios de comunicación. Medina Cano (1998: 118) explica que el deporte es ya un elemento «esencial e inseparable de la vida moderna y del progreso material» que se relaciona con la industria y la sociedad urbana mediante ciertas características: «[...] aplicación racional del tiempo, disciplina y esfuerzo, autoridad, competitividad, resultados cuantificables, objetivos racionales y organización». Al hilo de este carácter deportivizante, destaco otros dos patrones muy usuales en nuestros días. Por un lado, la proliferación de estrategias para la creación y la detección de talentos motores precoces, y, por otro, el aumento de las competiciones *amateurs* en eventos dirigidos a no profesionales de diferentes modalidades de juego, pero también de baile, a personas que acaban compatibilizando sus vidas laborales y familiares con unas formas de práctica enormemente exigentes.

El ejercicio físico y el deporte han sido vistos como una de las cuatro dimensiones de control y consumo del cuerpo (Esteban, 2004: 68), como lugares donde el cuerpo se supedita a la noción de máquina, a la producción, al rendimiento, a la competitividad y a la mercantilización (Brohm, 1992 [1976]), o como ámbitos para el desarrollo de los extremos de domesticación y control anatomopolítico (sobre el cuerpo individual) y biopolítico (sobre el cuerpo especie), tal y como ya expusiera Foucault (1976). Por su lado, en obras como la de Callinicos (1993 [1989]) se ha ma-

nifestado que las prácticas motrices contemporáneas implican una forma de disciplinar el cuerpo en la dirección de convertirlo en un símbolo de estatus de acuerdo con ciertas ideas de juventud, energía, movilidad o salud. De hecho, Rangel Lara (2020: 310-311) también ha constatado el establecimiento de «ideales que promueven los cuerpos esculpidos y disciplinados», ya no por su posible valor estético, sino porque «el tiempo y los recursos económicos invertidos en esta tarea» pueden interpretarse como un excedente de medios, como una señal de riqueza. Décadas antes, Bourdieu (1979; 1980; 1986) ya había señalado los vínculos entre el cuerpo como marcador de posición social y las nociones de distinción, gusto y *habitus*, y Douglas (1971: 387) había manifestado que el cuerpo, «as a vehicle of communication, is misunderstood if it is treated as a signal box, a static framework emitting and receiving strictly coded messages. The body communicates information for and from the social system in which it is a part». En diálogo con Douglas y ante los escenarios actuales de transformación corporal, Le Breton (1994: 209) ha señalado que, «si el cuerpo es un símbolo de la sociedad, toda amenaza de su forma afecta simbólicamente al lazo social. Pensar el cuerpo es otra forma de pensar el mundo y el vínculo social; un trastorno introducido en la configuración del cuerpo es un desorden introducido en la coherencia del mundo».

3. Claves metodológicas

Tras contextualizarla en algunas miradas y reflexiones sobre la etnomotricidad y el cuerpo en el mundo deportivizado actual, llega el momento de concretar cómo se ha concebido y desarrollado esta contribución. Su finalidad principal es estudiar y describir las variaciones y las permanencias en los discursos sobre el cuerpo y la salud que se están dando en la práctica contemporánea de los juegos y los bailes tradicionales. Relacionar estas nuevas experiencias con las formas de permeación y asunción global de las narrativas científico-técnicas de tipo biomédico ha sido el objetivo direccional en la discusión del material. Hay que señalar que este recorte no es más que uno de los posibles dentro del trabajo marco del que surge el presente artículo y del que, por lo tanto, es deudor metodológico.

Se trata de un proyecto de tesis doctoral que pretende estudiar antropológicamente la expresión contemporánea de las prácticas etnomotrices asturianas, analizándola desde tres perspectivas complementarias. La primera, estructural y funcionalmente interna, repara en las transformaciones de los rasgos constitutivos de estas prácticas. La segunda se ocupa de sus nuevos significados y contextos. Finalmente, la tercera relaciona el proceso de patrimonialización de estas prácticas (y, por lo tanto, su positivización, estandarización e institucionalización) con los procesos de identificación étnica (lo asturiano) y las (contra)hegemonías culturales.

Aunque el trabajo de campo se ha desplegado sobre todo en Asturias, ciertas experiencias de observación que han tenido lugar en otros escenarios de práctica etnomotriz del suroeste europeo habilitan puntuales reflexiones de conjunto, comparativas concretas. Las personas informantes presentan diferentes formas de vinculación a estas actividades etnomotrices. Algunas han recibido los juegos o los bailes tradicionales por la vía familiar, practicándolos únicamente en estos contextos. Otras, en cambio, se han movido al encuentro de comunidades de práctica, como clubes o asociaciones.

La investigación se ha desarrollado a partir de una concepción longitudinal, dinámica y diacrónica que recoge la elaboración empírica de casi veinte años (2002-2021) de inmersiones en el campo. La observación participante, además de la técnica primordial, ha sido la piedra de toque sobre la que han descansado otras técnicas como la entrevista o los grupos focales que, en cualquier caso, se han pensado como instrumentos de indagación complementaria dentro de una vivencia que ha sido posible desempeñando roles de campo muy diversos y siempre prolongados en el tiempo. En lo que respecta específicamente a este trabajo, algunos de los roles han sido el de jugador, monitor y árbitro en distintas modalidades de juegos tradicionales, el de aprendiz de bailador en diferentes talleres y grupos y el de asistente y participante en diferentes eventos, tanto espontáneos como organizados, sobre la práctica del juego o el baile tradicional. Concretamente, el material aquí manejado proviene de algunas recogidas realizadas en torno a las modalidades de bolos federadas (Mieres 2018 y Cangas del Narcea 2012), un club dedicado a un variado repertorio de jue-

gos tradicionales mediante acciones de divulgación y competición realizadas por todo el territorio asturiano (Cangues d'Onís 2009); el baile tradicional en contextos espontáneos (Cangas del Narcea 2016) y en contextos formalizados y didactizados (Avilés 2018 y Uviéu 2020), y la convocatoria de talleres y muestras de juego tradicional (Corvera 2010 y Xixón 2017).

4. Resultados

La categorización del material es una de las principales decisiones a la hora de presentar los resultados. No solo por la importancia narrativa que implica, sino porque dirige de algún modo la discusión y las conclusiones. En este caso, y en este sentido, las decisiones han sido dos. Por un lado, no dividir necesariamente el material empírico en discursos sobre la salud y discursos sobre el cuerpo. Frecuentemente me he encontrado que la ligazón entre ambos aspectos era muy fuerte, de modo que su separación sería un arreglo metodológico injustificado e imprudente. Al contrario, he ido convenciéndome de la utilidad de clasificar los datos dependiendo de si revelan asunciones o disidencias en relación con los nuevos discursos sobre el cuerpo y la salud. De hecho, esa diferenciación (entre incorporar y rechazar estas formas inéditas de realizar y narrar la práctica) se presenta frecuente, espontánea y expresamente entre las personas del campo, emergiendo así entre ellas una forma de alteridad que considero especialmente descriptiva. Por lo tanto, si bien el escenario de transformación ya podría considerarse explícito al constatar el surgimiento de nuevas corporalidades y narrativas sobre la salud, en su negación, rechazo o discutida aceptación aflora otra forma de confirmar la propia existencia de lo que he convertido en el objeto de estudio principal de esta contribución.

4.1 Lo asumido

Una pequeña muestra del *verbatim* puede dar una idea de la profundidad y la diversidad con las que aparecen hoy en el entorno de los juegos y los bailes algunas ideas sobre la salud y el cuerpo. «Venir por la bolera es muy sano», expresa generalizando una jugadora de cuatriada, la modalidad

de bolos más practicada en el centro de Asturias. «Endureces y te pone fuerte», comenta un practicante y monitor de ese mismo juego, también en Mieres. «Respiro, me desestreso», señala una compañera con la que coincidí aprendiendo a bailar el repertorio tradicional en los talleres de un grupo cuya actividad se centra en Avilés. «Coges postura», sentencia un monitor de baile tradicional que imparte un taller monográfico sobre la jota al que asistimos más de 30 aprendices. «Estoy adelgazando con esto», explica otra compañera durante una de las clases a las que estuve asistiendo más de un año, semanalmente, en Fitoria (Uviéu). «Aprenden a manejarse en grupo» y «se adaptan» son dos comentarios que lanza el responsable de una ludoteca tradicional para escolares en Xixón, mientras que una de las alumnas receptoras de la propuesta me explica: «Nos respetamos y somos felices». Las tres dimensiones ya clásicas de la salud (física, psíquica y social) pueden vislumbrarse desde estos y otros recortes similares de mi cuaderno de campo. Esto evidencia que los discursos sobre el potencial salutífero y transformador (mejorante) del cuerpo pueden estar en boca de cualquier persona que, hoy en día, juegue o baile «tradicionalmente» en Asturias.

Sin haber buscado específicamente este tipo de reflexiones (más bien, al contrario, explorando todo tipo de motivaciones, estimaciones y apreciaciones en torno a la práctica), las experiencias y las apreciaciones higiénico-corporales están servidas. El hecho de bailar y jugar (a la manera que se concibe como tradicional) se está explicando desde ciertas argumentaciones autolegitimadoras, tal como si a quienes observo y me informan sintieran la necesidad de subrayar unas propiedades y conveniencias para la salud a través de sus cuerpos. Constato también la progresiva didactización en algunas pautas de práctica y, más escasamente, una incipiente monitorización. Por didactización entiendo la implementación de nuevos sistemas expertos de (auto)instrucción que conllevan la entrada en funcionamiento de ciertos principios metodológicos: calentamiento, entrenamiento, temporalización, calibración de la intensidad, programación de objetivos y medios, etc. Al hablar de monitorización me refiero a la incorporación de ciertos «monitores», es decir, medios tecnológicos que sirven para la medición y el control de la práctica motriz o de

la fisiología durante esta. Es el caso de los pulsómetros, los dispositivos GPS, los acelerómetros o las aplicaciones informáticas, también las de bolsillo, para la gestión de la didactización de la práctica.

Otro elemento que se asume progresivamente es la gerontización de algunas prácticas, sobre todo de juego, como si se trataran de un «último recurso» de salud o, más bien, de una posibilidad de «mínima salud», fundamentalmente de tipo relacional, a través de algunas formas de motricidad que apenas contrarrestan la herrumbe articular de los años pero que son suficiente pretexto para fomentar la socialización. Así es como ciertos juegos tradicionales, los cuales nunca habían sido percibidos como exclusivos de las edades más avanzadas, van quedando socialmente arrinconados en estos sectores de la población, habida cuenta de una previsión de empobrecimiento de la condición física de las personas mayores. Esto afecta especialmente a algunos juegos de lanzamiento ligero (generalmente de precisión) que han mudado su presentación social hasta ser vistos como «propios» de mayores, dejando de aparecer en las calles, las fiestas populares o las tabernas y pasando a habitar las zonas verdes de los centros gerontológicos y otros lugares especialmente frecuentados por personas ancianas. En el pequeño parque de Cancienes (Corvera), pude detenerme a hablar con un grupo de hombres de más de 70 años que «pasaban el rato» lanzando unas fichas a la llave (modalidad esta, por cierto, que llegó a tener su propia federación en los años noventa y ahora se encuentra absolutamente denostada). Uno de ellos resumía muy bien su experiencia: «Vengo aquí porque te despeja la mente, hablas un poco con la gente y te relajas. A mí el juego me da bastante igual».

El cuerpo que se reforma a través de las maneras contemporáneas de práctica de estos juegos y bailes constituye un ámbito de condensación de experiencias pero también, a su vez, una experiencia independiente. Dicho de otro modo, si bien una nueva forma de corporalidad debe ser entendida como el resultado del entrelazamiento de diversos discursos, también ha de verse como un nuevo discurso en articulación con los ya presentes en la arena de juego o baile correspondiente. La aparición de entrenamientos o ensayos y el aumento de citas de competición o exhibición han elevado la repetitividad con la que hoy aparecen algunas de estas

actividades tradicionales. Así, el proceso de transformación corporal, en forma de tallado anatómico y adaptación conductual (coordinativa, gestual), se adapta a esta insólita intensificación que se acompaña de una exótica tecnificación del disciplinamiento. Por lo tanto, del mismo modo que puede distinguirse un cuerpo futbolista o ciclista, comienza a ser posible reconocer los cuerpos que bailan o juegan tradicionalmente. Esta nueva regulación corporal, distinta a la que se podía conocer hasta ahora, no ha de entenderse como un paso de la naturalidad a la artificialidad o del salvajismo a la disciplina. Se trata, en todo caso, de una nueva forma de artificialidad disciplinada a base de más horas que nunca y a través de maneras de aproximación a la práctica que han aparecido recientemente en estas comunidades lúdicas. De ello deviene un discurso motor y corporal nuevo, nuevos rasgos posturales y nuevas conductas motrices: «Con los bolos también haces cuerpo, sobre todo si entrenas para competir», recojo a un destacado jugador en una bolera de Cangas del Narcea.

En la vestimenta, entendida como cercanía y primera extensión del cuerpo, también he reconocido un escenario de transformación en relación con las expresiones actuales de los juegos y los bailes tradicionales. Por un lado, he apreciado un debate en cuanto al uso del uniforme en el desarrollo de estas actividades. Así, en algunas modalidades de juego ya claramente deportivizado la entrada del uniforme ha sido dispar. Por un lado, desde un cierto romanticismo y una notable creatividad, se han planteado uniformes deportivos con referencias a la indumentaria reconocida popularmente como tradicional (fundamentalmente, esquemas de vestimenta del siglo XIX). Por otro, también se ha defendido una uniformidad neopaisana (es una licencia calificativa propia) a base de camisas y pantalones o faldas de acuerdo con lo que pudo ser el vestir corriente hasta la llegada masiva del chándal y de otras prendas deportivas. Pero, a fin de cuentas, parece que dentro de las prácticas deportivas tradicionales el atuendo que gana terreno es este último, el de las llamadas prendas técnicas, sintéticas, transpirables: camisetas, polos, pantalones cortos y largos, zapatillas que se venden como de atletismo, tenis o balonmano. En el ámbito del baile tradicional, el uso de la indumentaria tradicional tiene sin duda una mayor adherencia. Pese a ello, no han remitido los

debates sobre hasta qué punto es necesaria esta asociación o cuáles deberían ser sus limitaciones o principios. Consecuentemente, la discusión sobre la autenticidad de la recreación de esas vestimentas tradicionales sigue también abierta y es motivo de no pocas preocupaciones y esmeros de quienes bailan el repertorio asturiano, especialmente de cara a exhibiciones y competiciones. Aparecen, no obstante, cada vez más colectivos y personas que sienten la necesidad de independizar la práctica coreográfica del uso del traje tradicional e incluso parece que han aumentado las oportunidades de ver bailar con ropa de calle ya no en manifestaciones más o menos espontáneas, sino en actuaciones e incluso en alguna representación formalizada de tipo didáctico.

Cabe destacar que ciertas concepciones biomecanicistas y ergonomistas también han aparecido en el contexto del cuerpo vestido para jugar y bailar tradicional. Así, por ejemplo, he podido recoger diferentes justificaciones sobre la conveniencia del vestir tradicional para el baile basándose en que, con él, la expresividad es mayor y se alcanza un total desarrollo de los movimientos. También aparecen en el campo ciertas reflexiones sobre la modulación y el ajuste en el vestir buscando un difícil convenio entre la dimensión estrictamente estética y la prevención de daños o la optimización del rendimiento físico. Una de estas reflexiones fue clave para que en algunas modalidades de juego deportificadas a principios de los años dos mil dejaran de utilizarse los uniformes a los que antes me refería como neopaisanos, aquellos que se habían inspirado en el vestir inmediatamente anterior a la llegada de la moda deportiva. La elasticidad, frescura, ligereza y libertad de movimientos de la camiseta acabaron por desplazar a los botones y los cuellos de las camisas, mientras que los cordones del chándal aportaban un ajuste más cómodo que las hebillas de los cinturones.

4.2 Lo disidente

El rechazo, la puesta en duda o la asunción parcial o irregular de los nuevos discursos sobre el cuerpo y la salud en el ámbito de los bailes y los juegos tradicionales suponen, como ya he señalado anteriormente, un tipo de alteridad interna (dentro de las comunidades de práctica de estas

actividades) que me parece especialmente útil en la constatación de este fenómeno activo de transformación en las prácticas etnomotrices. Así, un número importante de practicantes se mantiene fiel a las formas de domesticación y optimización previas a los procesos de institucionalización, patrimonialización y deportificación. Ante algunas aseveraciones recogidas en el campo del tipo «ahora es cuando estos juegos se están culturizando», es necesario insistir en la idea de que la construcción cultural de la motricidad (Mauss, 1935; Parlebas, 1999) es inherente a la propia idea de motricidad y, por lo tanto, no debe atribuirse a estos últimos procesos de positivización. Lo que aquí debemos constatar es una coyuntura de cambio en los discursos higiénico-corporales que no implica una ruptura definitiva con los discursos anteriores. Del mismo modo que unas personas se abren a las nuevas formas de abordar el actuar motor en el juego y el baile, otras conservan los patrones aprendidos en su entorno más próximo y otras más hibridan ambas formas de jugar o bailar.

Dentro de las disidencias, hay que destacar una recurrente apelación al carácter diferenciado de estas prácticas tradicionales, las cuales, entienden algunas personas, habrían de permanecer al margen de las influencias de otras formas motrices prototípicamente globalizadas y de moda. Entre estas argumentaciones que podría tildar de diferencialistas, son frecuentes las referencias a la libertad y el desembarazo como sentimientos propios del bailar y el jugar tradicional y no así, a su modo de ver, de otras modalidades. En esta línea, algunas compañeras de clase de baile tradicional en Avilés y Fitoria (Uviéu) me han trasladado sus mayores sentimientos de tranquilidad, desinhibición y seguridad en este contexto que en otros que podrían considerarse similares (también de aprendizaje grupal coreográfico, pero en gimnasios y polideportivos, donde los bailes eran aeróbicos y de salón). Opinaban también que la diversidad corporal era mayor en el ámbito del baile tradicional y que la aceptación y el disfrute de dicha diversidad también eran claramente superiores en contraste con los otros tipos de clases de baile. Parece evidente que esta percepción positiva, por un lado, fomenta la adhesión a esta manera de realizar y sentir la práctica motriz, vinculada a lo tradicional y opuesta de algún modo a lo hegemónico. En buena lógica, las personas que así lo

sienten rechazan cualquier permeación que pudiera alterar este régimen de pluralidad, libertad y disfrute.

No obstante, la convivencia y la hibridación de las diferentes normatividades corporales se manifiesta de forma exuberante en el campo. Durante una competición en Cangues d'Onís, en un mismo equipo de tiro de soga, un juego colectivo de enfrentamiento, es fácil apreciar diferentes formas de presentarse y de disponerse corporalmente. Así lo confirma la conversación con los protagonistas. Conviven quienes se entrenan con arreglo a las técnicas hegemónicas derivadas del *bodybuilding* y las investigaciones fisiológicas con quienes mantienen su fortaleza gracias a perseverar en las formas de trabajo y cuidado corporal de toda la vida; quienes llevan la uniformidad del atuendo a un extremo escrupuloso con quienes apenas cumplen con el mandato reglamentario al respetar solamente el hecho mínimo de llevar el mismo modelo de camiseta que sus compañeros. Desde una observación multisituada, también es perfectamente posible contemplar, a día de hoy, modos de práctica diferentes a pesar de estar protagonizados por el mismo juego o baile. Así, en un lugar y momento podría verse bailar *a lo llixero* (una forma concreta de baile tradicional) de una manera espontánea, vistiendo el atuendo corriente y sin una preocupación especial por cumplir un patrón técnico determinado, mientras que, simultáneamente, la misma modalidad podría estar apareciendo de un modo absolutamente coreografiado, con una técnica depurada y fiel a algún patrón tradicional estudiado junto con una preciosa y milimétrica reproducción del traje del lugar, también de acuerdo con algún modelo establecido. Entre ambos extremos, toda manifestación híbrida o intermedia es posible y compatible.

Otra disidencia sobre lo higiénico que se presenta en el campo constantemente tiene que ver con la continuidad de los consumos tóxicos durante la práctica, a pesar de las recomendaciones o, incluso, las reglamentaciones que tratan de limitarlo. Beber alcohol o fumar son hábitos que tradicionalmente no han resultado incompatibles con el baile o el juego pero que, actualmente, a veces se encuentran perseguidos por las normativas que afectan a determinadas instalaciones, por los estatutos internos de ciertas prácticas o, como resultante multidiscursiva, por una nueva

conciencia que también ha ido extendiéndose aun en ausencia de sanción. En ese sentido, la fricción es evidente y mientras ciertas personas manifiestan abiertamente su voluntad de no cumplir estos nuevos preceptos justificando que van contra el sentido tradicional de la práctica, otras buscan espacios y momentos liminales para no renunciar totalmente a estos hábitos. La sidra, a todo esto, parece gozar de una cierta bula, escurriéndose con mayor facilidad tanto del marco punitivo como de las nuevas programaciones éticas. Las razones, a buen seguro complejas, exceden el cometido de esta contribución.

También hay personas que critican y se niegan a algunas de las nuevas regularizaciones higiénico-deportivas que aparecen en este ámbito muy en relación con la creciente didactización y monitorización de la práctica que ya he comentado. No es extraño encontrar apreciaciones contrarias e incluso irónicas con quienes sí asumen estos nuevos discursos con respecto al calentamiento, el entrenamiento u otras pautas de salud y rendimiento que en principio favorecerían globalmente al desempeño de la actividad. «Ahora ya los hay que andan mirando las pulseras esas que miden los pasos y el corazón», me comentaba un bailador respecto a algunas personas que hacen uso de los llamados *smartwatches*. No obstante, es sencillo constatar que las formas de práctica predominantes siguen siendo las mismas que pueden verse en las competiciones, actuaciones o momentos de actividad real, puesto que ni en el baile ni en el juego tradicional han proliferado demasiado los ejercicios preparatorios y en la mayor parte de los casos sigue vigente la máxima popular que indica que a bailar se aprende bailando y a jugar se aprende jugando. Solo algunas actividades deportificadas o ciertas exhibiciones se preparan auxiliarmente añadiendo a los formatos reales de práctica algunas propuestas pedagógicas analíticas, es decir, que trabajan separada y profundamente aquellos puntos que mejorar cultivándolos fuera del aspecto global del juego o el baile en cuestión.

En general, y finalmente, ha de reseñarse que a este ámbito de disidencias de los nuevos discursos higiénico-corporales podrían inscribirse otro tipo de contradicciones, ambigüedades o hibridaciones biográficas, que tal vez no afectan a los procesos de ejecución vistos por separado,

sino a su congruencia. «Por semana hago ayuno intermitente para definir y también como muy bien. Voy al dietista una vez al mes, que también me controla los *recovery* y la suplementación. Al fisio voy una semana sí y otra no. Los entrenos los voy apuntando en una libretita, las boladas que hago, los kilómetros, los pesos que muevo y las repeticiones». Son las palabras de un jugador en el contexto de una animosa sobremesa, tras la abundante merienda, también en alcohol, después de un partido. En este juego, deportificado hace algunas décadas, sigue manteniéndose la costumbre que obliga al equipo local a invitar al visitante a mesa y mantel tras la competición. Mi interlocutor me explica sus pautas con toda franqueza y un punto de orgullo, pero varios compañeros y adversarios (en este momento realmente son todos compañeros) se mofan, aunque sin acritud, vanagloriándose de mantener otros hábitos totalmente diferentes, «los de toda la vida»: ningún entrenamiento complementario al propio juego, ninguna monitorización, ningún control nutricional. Ambas posiciones se extrañan mutuamente pero también se conocen. Todos saben cómo se come y se vive en sus casas y pueblos sin arreglo a la competición, pero muchos de ellos ambicionan mejorar sus resultados y quizá tener un físico más joven y vigoroso. Me da la sensación de que en este momento, en el que todos consumen grandes cantidades de comida y vino (después llegan los destilados), mi entrevistado está disfrutando de su *cheat day*: una vez jugado el partido y tras una semana de esfuerzos, la velada poscompetitiva, gastronómica y de camaradería es una posible recompensa. Mientras anochece, encienden sus cigarrillos y se dirigen nuevamente a la bolera. Ahora mano a mano, pues los equipos hace tiempo que se han diluido, el deporte se abate y resurge el juego. Mientras no se haga noche cerrada, la raquítica bombilla será suficiente. En la cantina aneja hay alguna botella de alcohol y latas de refresco y, en un arcón congelador bajo la barra, un paquete de cubitos de hielo.

5. Conclusiones

En este artículo he intentado presentar las transformaciones en marcha, en lo que a las experiencias corporales y de salud se refiere, dentro del ámbito del juego y el baile tradicional. No obstante, entre quienes, en un

extremo, desarrollan una total asunción de estos nuevos discursos y quienes, en el otro, los rechazan de plano, existen un sinfín de posibilidades intermedias que implican todo tipo de formas de hibridación entre los modelos de práctica tradicionales y las nuevas mundologías. Dado que la incorporación de estos discursos aún es discontinua, he hecho hincapié en las alteridades entre quienes asumen y rechazan cada una de estas nuevas formas de corporalidad y salud, alteridades que, lejos de suponer una puesta en duda del proceso de cambio, vienen a confirmar la fuerza con la que se está impactando en estos ámbitos de práctica. Por así decirlo, todas estas constataciones, las cuales voy a presentar a continuación en tres grandes clases que se podrían situar en algún lugar entre la encarnación más estricta (por ejemplo, la variación anatómica) y la predicación puramente moral y verbal (como cuando se asegura que bailar estas especialidades es bueno para la salud), están indisolublemente unidas, anunciando y formando parte de una gran coyuntura de cambio discursivo global.

En primer lugar, he apuntado una progresiva remodelación de los cuerpos hacia una especificidad morfológica y funcional nunca antes vista. Esta nueva regularización corporal obedece a la intensificación de la práctica solo en algunas especialidades, las más expuestas socialmente, bien por el aumento de la frecuencia de exhibición o competición, bien por la aparición de inéditas estrategias de preparación adicionales, o bien por la agregación de ambas. Además, me ha parecido importante considerar estas nuevas presentaciones corporales, esta profunda e inédita encarnación (Csordas, 1994), no solo ya como resultante sino también como un elemento (nuevo) que debe ser analizado en sí mismo y en su articulación con cuantos ya estaban situados dentro y alrededor de cualquiera de las prácticas lúdicas tradicionales. Esta primera clase de constataciones apuntaría a un encuadre global(izado): el *bodybuilding* como evidencia utilitaria y simbolizante del *fitness*.

En segundo lugar, se hace patente una progresiva higienización de la práctica con arreglo a ciertas claves metodológicas y científico-técnicas que han ido permeando hacia estas actividades, habría que señalar que indirectamente, puesto que no se conocen investigaciones o aplicaciones

desarrolladas propiamente desde estas modalidades. Por lo tanto, esta filtración estaría haciéndose posible en la medida en que los discursos biomédicos se popularizan y se vuelven cotidianos en nuestros días, como probablemente en muchas otras de su entorno, en el seno de la sociedad asturiana. En este sentido, cabe recordar que, además de la llamada cultura *fitness*, la idea del *sport for all* nutre de elementos conceptuales y tecnológicos a la población en general, divulgando algunos saberes y consumos que inicialmente eran minoritarios. En gran medida, la didactización (bien en cuanto a pautas generales o bien como métodos más estrictos y expertos) y la monitorización (a través de medios más o menos rabiosamente tecnológicos) son deudoras de la implantación del *fitness* y el *sport for all*, que, es necesario recordar, han encontrado diversas formas de fomento en los sistemas educativos oficiales y en los medios de comunicación.

Finalmente, en tercer lugar, puedo distinguir un nuevo género de narrativas que, sobre estas prácticas, elaboran las propias personas implicadas en ellas, modificando ostensiblemente la forma de argumentar los motivos que les empujan a tomar parte. Se habla de cosas que no se hablaban antes. Se buscan propiedades y conveniencias corporales y sanitarias. Bailar y jugar tradicionalmente se presenta ahora, también, como una oportunidad salutífera y como un campo de rendimiento en el que pueden obtenerse mejores resultados si se aplican protocolos de entrenamiento y de control biomédico. Nuevamente el *fitness*, con su *sport for all* como guion, parece una buena base moral en la que apoyar una creciente tendencia a la prescripción indiscriminada y cada vez más genérica del deporte. Este, convertido ya en un archilexema de gimnasia, actividad física, ejercicio, juego, baile, paseo o desahogo, anuncia la llegada de todo tipo de virtudes: desarrollo infantil, rendimiento intelectual, antídoto para el estrés, estimulador de la respuesta inmunitaria, conservador del sistema locomotor, ahuyentador de accidentes vasculares…, o, nada más y nada menos, camino hacia la felicidad.

A la vista de estas predicaciones, recupero la lectura que de ellas desarrolló Fernández McClintock (1996), pues, aunque quizá en este caso lo predicado (una condición higiénico-corporal por alcanzar) es más prosai-

co y argumentativo que tropológico o poético, considero que no deja de existir una búsqueda de sentido objetivante sobre una realidad del todo subjetiva. Y es que, ante su progresiva minorización y desplazamiento a los márgenes de la disonancia con lo hegemónico, ¿qué mejor manera de reivindicarse practicante de un juego o un baile tradicional asturiano que reconociendo en ellos fuentes de salud y mejora corporal? ¿Qué objetivación más potente que la conquista de una vida duradera y saludable y un cuerpo rabiosamente contemporáneo para unas prácticas a las que se llega mediante identificaciones tan subjetivas como las étnicas? Recuperando la idea sobre cultivar el cuerpo más como símbolo de estatus que como objeto (Callinicos, 1989 [1993]), he de decir que no he apreciado en este campo un hipotético esteticismo generalizado en quienes encarnan estos discursos en su propia corporalidad; más bien considero que se trata de una forma incorporada, inscrita en el cuerpo y en sus hábitos, de expresar, proyectar, performar y, en definitiva, defender en primerísima persona esas nuevas nociones higiénico-corporales como algo autolegitimador, que eleva el estatus de quien decide jugar o bailar tradicionalmente en pleno siglo XXI en un auténtico «sur del norte» como es Asturias.

Como ya he reiterado, en absoluto constato que estos cambios se hayan completado dando lugar a unas nuevas encarnaciones y predicaciones homogéneamente asumidas en ruptura con otras disposiciones corporales e higiénicas. La colisión de las convenciones de la experiencia tradicional (que también es eminentemente rural) con las del modelo global contemporáneo da lugar a alteridades en forma de negación e hibridación que son discontinuas. Con esa misma discontinuidad, las argumentaciones de autolegitimación aparecen como una incipiente necesidad expresiva de algunas personas que juegan y bailan a la manera considerada tradicional. Quizá, una manifestación elocuente de la necesidad de justificar la articulación de lo heterogéneo en lo homogéneo, de lo que se alteriza. En todo caso, estas justificaciones vienen a modificar el papel presente y futuro de estas prácticas, a resignificarlas de hecho. Allí donde no había porqués, sino un encaje espacio-temporal heredado y unas finalidades metaculturales indiscutidas para estos juegos y bailes, penetra ahora un compendio de salutíferas propiedades en sintonía con

las que se enuncian frecuentemente desde algunos efectores de poder como las marcas deportivas, los colegios médicos o el currículum escolar. Queda en abierta disputa la guisa de reproducción presente y futura de estas prácticas tradicionales, esas que de algún modo sus agentes se han resistido a abandonar. ¿Acabarán haciéndose fuertes en las disposiciones propias o asumirán, al contrario, las apariencias y las argumentaciones de la hegemonía global? La predicción antropológica no es arriesgada ni certera. A pesar de las hipotéticas aspiraciones de quien pudiera operar desde algún tipo de fundamentalismo, la respuesta probablemente estará en algún grado de la fricción hibridante.

6. Bibliografía

Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota.

— (1979). *La distinction critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit.

— (1980). *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit.

— (1986). «Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo». En VV. AA. *Materiales de sociología crítica* (pp. 183-194). Madrid: La Piqueta.

Brohm, J. M. (1992). *Sociologie politique du sport*. Nancy: PUN. (Reedición del original de 1976).

Callinicos, A. (1993). *Contra el postmodernismo. Una crítica marxista*. Bogotá: El Áncora Editores. (Reedición del original de 1989).

Costa, F. (2017). «Vida saludable, fitness y capital humano». En F. Costa, F. y P. Rodríguez (comps.). *La salud inalcanzable. Biopolítica molecular y medicalización de la vida cotidiana* (pp. 113-139). Buenos Aires: Eudeba.

Csordas, T. J. (ed.) (1994). *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.

Douglas, M. (1971). «Do dogs laugh». A cross cultural approach to body symbolism. *Joumal of Psychosomatic Research*, 15, 387-390.

During, B. (2016). «Jeux, valeurs et cultures en Occident». En P. Parlebas (dir.). *Jeux traditionnels, sports et patrimoine culturel. Cultures et éducation* (pp. 61-76). Paris: L'Harmattan.

Eichberg, H. (2001). «L'identité populaire dans le sport et la culture. A propos de la démocratie vivante». En J. J. Barreau y G. Jaouen (coords.). *Les jeux traditionnels en Europe. Education, Culture et Société au XXIe siècle* (pp. 247-277). Saint Thonan: Éditions Confédération FALSAB.

Esteban, M. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Fernández McClintock, J. (1996). *Campos léxicos y vida cultura n'Asturies*. Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana.

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir en la modernidad*. México DF: Editorial Grijalbo.

Jaouen, G. (2016).« Jeux traditionnels d'adultes et environnements institutionnels». En P. Parlebas (dir.). *Jeux traditionnels, sports et patrimoine culturel. Cultures et éducation* (pp. 39-69). Paris: L'Harmattan.

Kogan, L. (2005). «Performar para seguir performando: la cultura fitnes». *Anthropologica*, 23 (23), 153-166.

Landa, M. I. (2009). «Subjetividades y consumos corporales: Un análisis de las prácticas del fitness en España y Argentina». *Razón y palabra*, 69. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3102757> (consultado: 25 de marzo de 2021).

— (2012). «Os corpos da liderança: as tramas da ficção do dispositivo cultural do fitness». *Caderno Cedes*, 32 (87), 223-233.

Le Breton, D. (1994). «Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia». *Reis*, 68/94, 197-210.

Mauss, M. (1935). «Les techniques du corps». *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 271-293.

Medina Cano, F. (1996). «El cuerpo en la posmodernidad: la salud, el ejercicio físico y el cuerpo perfecto». *Signo y Pensamiento*, 28 (XV), 99-120.

Ortega, F. (2003). «Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades». *Cadernos Saúde Coletiva*, 11 (1), 59-77.

Parlebas, P. (1999) *Jeux, sports et sociétés: Lexique de praxéologie motrice*. Paris: INSEP Éditions. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/books.insep.1067> (consultado: 25 de marzo de 2021).

Parlebas, P. (2016a). «Préface». En P. Parlebas (dir.). *Jeux traditionnels, sports et patrimoine culturel. Cultures et éducation* (pp. 11-12). Paris: L'Harmattan.

— (2016b). «Réflexions finales: un passé qui ouvre sur l'avenir». En P. Parlebas (dir.). *Jeux traditionnels, sports et patrimoine culturel. Cultures et éducation* (pp. 293-304). Paris: L'Harmattan.

Rangel Lara, T. (2020). El discurso fitness hecho cuerpo. *Revista Ciencias y Humanidades*, 11 (11). Disponible en: https://revistacienciasyhumanidades.com/index.php/home/article/view/162 (consultado: 25 de marzo de 2021).

Suari, C. (2017). «Alrededor de la institucionalización de los xuegos tradicionales: de la necesidá de conservalos al peligru de deformalos». *Cultures. Revista Asturiana de Cultura*, 21, 55-73. Disponible en: <http://academiadelallingua.com/cultures/index.php?px=articulu&cod=1005> (consultado: 25 de marzo de 2021).

— (2019). «Le jeu traditionnel comme patrimoine à activer. Quelques réflexions à partir du cas asturien». En C. Suari (dir.). *Le jeu traditionnel aujourd'hui. Vigilance, projection et utilité sociale* (pp. 11-20). Oviedo/Uviéu: Asociación del Bolo Vaqueiro & Sociedá Etnomotora Asturiana.

— (2020). «Anuncies, víes y tresformaciones patrimoniales na contemporaneidá del xuegu tradicional» *Cuadiernu. Revista internacional de patrimonio, museología social, memoria y territorio*, 8, 89-121.

RESSENYES

Comas-d'Argemir, Dolors y Bofill-Poch, Sílvia (eds.) (2021). *El cuidado de mayores y dependientes*. Barcelona: Icaria.

Dra. Blanca Deusdad
Profesora agregada. Dpto. de Antropología, Filosofía y Trabajo Social
Universitat Rovira i Virgili
blanca.deusdad@ur.cat
https://orcid.org/0000-0002-7005-0551

Simone de Beauvoir (1970) concluyó su libro *La vejez* con una reivindicación radical: «cambiar la vida». Cambiar la vida y el final de la vida no es posible, pero sí las condiciones en que vivimos y morimos. La «revolución del cuidado» puede transformarla, y, si bien no es la única revolución pendiente, debería ser una de las revoluciones del siglo xxi, como se manifiesta de forma clara y contundente en el mensaje que transmite todo el libro. Con el creciente envejecimiento de la población mundial, se requiere de la implicación de toda la comunidad, todos los géneros, y de todos los agentes, para superar «la crisis de los cuidados» que tenemos y que irá en aumento. La perspectiva interseccional del libro pone de manifiesto, además del género, cómo la clase y la etnicidad siguen configurando los cuidados junto con la precarización laboral.

El libro da respuesta a los distintos ángulos que configuran los cuidados y se divide en tres partes: la primera, centrada en el cuidado en el seno familiar, el cuidado «no retribuido»; la segunda, enfocada en los profesionales del cuidado, y la tercera, basada experiencias del cuidado en Europa y Chile. Al final de cada parte hay la descripción breve de buenas prácticas, que ejemplifican, desde la óptica de la intervención, un trabajo más teórico-etnográfico de todo el libro.

La introducción de las editoras Dolors Comas-d'Argemir y Silvia Bofill es de gran valor teórico-conceptual y sirve no solo para enmarcar la publicación, sino también como reflexión profunda sobre las dimensiones de los cuidados. Seguidamente, el libro se adentra en una «vindicación» de María Ángeles Durán a través de la entrevista experta y aguda que le hacen las dos editoras del libro, donde se expone de forma alarmante el

déficit del cuidado y se denuncia el por parte de quién y cómo se va a poder pagar el aumento de las necesidades de estos para que no se produzcan fuertes desigualdades sociales: el sufrimiento, la sobrecarga y «el silencio» de los cuidadores hace que Durán vea «el cuidatoriado como un agente político revolucionario». La lucha contra el maltrato a los mayores en las instituciones y en los hogares y la necesidad de autocuidado y prevención son otros temas que aborda la entrevista.

Hemos conseguido prolongar biológicamente la vida, pero no socialmente. A veces se produce una muerte social antes que la muerte biológica. La ética del cuidado emerge en el libro como un mecanismo necesario que implica a toda la comunidad, no solo a las mujeres, sino también a los hombres, como describen Maria Cheshire-Allen y Gideon Calder en su reflexión centrada en Gales y el Reino Unido, y también Alessandro Gusman y Arianna Santero cuando abordan los cuidados al final de la vida desde una perspectiva intergeneracional. Ellos nos muestran que los hombres que pasan por esta experiencia acaban empatizando y solidarizándose con las mujeres.

Heike Drotbohm, a través del estudio de caso de la diáspora caboverdiana, analiza magistralmente las implicaciones y la complejidad de los cuidados, recogiendo los distintos ángulos que engloban y mostrando la responsabilidad familiar y comunitaria, con los peligros de «quedar fuera» y «compensar las ausencias a través de los medios institucionales» en un contexto de migraciones transnacionales. Ello también es abordado por Nacy J. Burke con una extensa contextualización histórico-política del caso cubano. A pesar de la apertura del país, se cuenta con escasos recursos para poder cuidar a los mayores, donde el peso del cuidado recae en las familias y, sobre todo, en las mujeres.

En la segunda parte del libro, donde se trata de las condiciones laborales de las trabajadoras del hogar, Sílvia Bofill-Poch y Raúl Márquez constatan los despidos improcedentes, cómo las mujeres denuncian solo en situaciones extremas, y alertan de los enormes prejuicios del sistema judicial hacia estas mujeres, aportando ejemplos etnográficos sobrecogedores.

Silvia López nos describe cuál es la situación de las trabajadoras mexicanas transfronterizas de cuidados desde una perspectiva teórica de un trabajo basado en las emociones y el afecto, un *oficio de familia*, como señala una de las participantes en el estudio, cuyas implicaciones entre lo laboral y lo afectivo son determinantes para las reivindicaciones laborales, y ello hace que las demandas por sus derechos sean vistas como una traición hacia la persona que les ha dado trabajo.

El capítulo de Montserrat Soronellas-Masdeu, Maria Offenhenden y Yolanda Bodoque-Puerta profundiza en las implicaciones del género en los cuidados profesionales. Cómo un trabajo tan feminizado se convierte en una profesión también para los hombres, aunque minoritaria. Exponen la construcción y legitimación de la profesión en la dualidad: entre valores femeninos, como el afecto, y la encarnación de valores tradicionalmente masculinos, como la fuerza; todo ello no exento de tensiones. Esta perspectiva de los atributos de los hombres cuidadores desde la construcción del género es también recogida por Chiara Giordano, donde se pregunta y analiza la segregación por clase y etnia del servicio a domicilio en Bélgica. A su vez, aporta las diferencias e intensidades que se producen en el sector público y en el privado. Ambos textos incluyen una visión interseccional de los cuidados donde, además del género, la clase y la etnia siguen configurando estos.

Para terminar el apartado, Tomasa Báñez pone el foco en las personas receptoras del cuidado, destacando su capacidad de agencia y control de estos procesos y toma de decisiones. Lejos de una visión estereotipada de las personas con «dependencia» como carga, sino como aportación a la familia y a la comunidad.

La tercera parte del libro aborda también los valores y la construcción de las masculinidades de cuidados. La implicación de los hombres en el cuido informal y en el formal implica cumplir con una responsabilidad ética hacia los mayores y es, a su vez, algo revolucionario, pues se convierte en una alternativa al modelo masculino hegemónico sustentador del patriarcado y de los valores neoliberales, como exponen los autores Elli Scambor y Marc Gärtner. A través de una rica etnografía, Antónia Pedroso de Lima nos describe cómo la implicación de los hombres en el cuidado

informal se da en Portugal en un contexto de medidas de austeridad, y donde, por las necesidades económicas, se dan procesos de refamiliarización. El peso de la responsabilidad del cuidado recae en las familias y se encuentran hombres que cuidan a la pareja y a otros miembros de la familia.

En la bonita etnografía que describe Carlos Chirinos se ve la toma de conciencia, y cómo el hombre cuidador se convierte en agente político que implica y es un referente para el resto de la comunidad. El capítulo nos muestra cómo se adoptan el rol y la identidad cuidadora en su complejidad, una forma de «trabajo», desde una visión crítica y comunitaria. Hermínia Gonzálvez, Menara Guizardi y Sofía Larrazabal analizan las políticas públicas en Chile como país que está sufriendo una transición demográfica acelerada desde distintos ejes: el Estado, el mercado, el parentesco y la comunidad, desde una perspectiva de género. El capítulo aporta una visión de conjunto de la complejidad y propone el diseño de unas políticas públicas que fomenten la equidad de cuidados en la vejez.

El libro es todo él de lectura muy amena, y constituye una buena síntesis para poder conocer y profundizar en todas las dimensiones del cuidado desde una perspectiva feminista en el ámbito internacional de los estudios punteros de la antropología. Una herramienta de concienciación colectiva hacia la precariedad del sector de los cuidados. La vulnerabilidad y la dependencia forman parte de la vida y requieren de un compromiso ético. El libro muestra la necesidad de la implicación del sector público, pero, también, de toda la ciudanía, para poder abordar con dignidad «la crisis de los cuidados».

Referencias

Beauvoir, Simone (1970). *La vejez*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Evangelidou, S. y Martínez-Hernáez, A. (eds.) (2020). *RESET. Reflexiones antropológicas ante la pandemia de COVID-19*. Tarragona: Publicacions URV.

Julieta M. Maure
Estudiante del Doctorado de Antropología y Comunicación
Universitat Rovira i Virgili
julietamarcela.maure@urv.cat
https://orcid.org/0000-0002-5955-5938

El libro *RESET* es un compendio de reflexiones en torno a la covid-19 y, a la vez, un experimento socioantropológico. Editada por Ángel Martínez-Hernáez y Stella Evangelidou, esta obra congrega 48 textos escritos por setenta autores de diferentes países entre los meses de abril y mayo del año 2020, con la incertidumbre como telón de fondo de un escenario cuasi apocalíptico. En este nuevo contexto pandémico, *RESET* emerge como una usina de preguntas urgentes y necesarias. ¿Qué papel juega o debe jugar hoy la antropología médica? ¿Cuál es el valor de la etnografía en la búsqueda de soluciones locales para los problemas globales que la pandemia ha profundizado, como la pobreza, la inseguridad alimentaria, la muerte en soledad o el sufrimiento psíquico? ¿Cuáles son el presente y futuro de la atención sanitaria? Estas son algunas de las preguntas que, acompañadas de múltiples «paisajes pandémicos», invitan a los lectores a detenerse, reparar y reiniciar.

Ambos editores de esta obra son miembros del Medical Anthropology Research Center (MARC) de la Universitat Rovira i Virgili (Tarragona) y cuentan con una destacada trayectoria en el ámbito de la antropología médica. Evangelidou, principalmente, en el terreno de la psiquiatría transcultural, y Martínez-Hernáez, en diversas áreas, como la salud mental colectiva, la teoría antropológica, el estudio de políticas públicas en Europa y Latinoamérica, y las culturas amazónicas, entre otras.

En esta obra el lector encontrará la pluralidad de miradas que la situación demanda, con la contribución de antropólogos, profesionales de la salud, estadísticos, historiadores de la medicina y especialistas en salud

global provenientes de más de diez países (europeos y latinoamericanos), y redactada en cinco lenguas —mayoritariamente en castellano, pero con algunas aportaciones en catalán, inglés, italiano y portugués—.

Las 48 reflexiones son breves y están organizadas en seis secciones, cuyas fronteras frecuentemente se entrecruzan: «Miradas», «Atención», «Relaciones», «Vulnerabilidades», «Metodologías» y «Propuestas». Al inicio y al final de la obra nos encontramos con las excelentes aportaciones especiales de los distinguidos Eduardo Menéndez y Lluís Mallart Guimerà. Me referiré a las secciones «Atención», «Relaciones» y «Vulnerabilidades», donde considero que se asienta la fuerza de la obra. Las reflexiones metodológicas, por otra parte, exceden a la sección «Metodologías» y están presentes en toda la obra, reflejándose en las preguntas que globalmente nos entregan los autores.

Las aportaciones de la sección «Atención» representan algunos de los desafíos a los que seguramente se enfrentará la antropología médica en los próximos años. Reflexionando sobre los eventos convulsos del presente inmediato, los autores problematizan el futuro de la atención médica. ¿En qué medida modificará la pandemia el significado cultural de los dispositivos asistenciales? ¿Habrá marcha atrás en el proceso de medicalización por el colapso de los sistemas sanitarios? ¿Cuánto más se profundizará la descorporeización de la atención sanitaria en nombre de la practicidad de la telemedicina? Estos interrogantes se suman a la denuncia que los autores elevan por la devaluación crónica que sufre la atención primaria —tanto material como simbólicamente— y la fragilidad del modelo de las UCI, demostrando la enorme resistencia que el personal sanitario ha desplegado para «sobrevivir» a la pandemia.

No es de extrañar que el apartado más profuso del libro sea el de «Relaciones», ya que gira en torno a la amplia gama de transformaciones que ha sufrido nuestra vida social desde la llegada del nuevo virus. En él se abordan algunas temáticas «nuevas», como los cambios que se están produciendo en la intercorporalidad de los encuentros, el impacto de la pandemia en nuestras prácticas alimentarias o la reconfiguración del sentido de la vida y la muerte, y otras problemáticas más «antiguas» como el etnocentrismo, la xenofobia, el racismo y la moralización como estrategia de

control social. Destaca en los escritos el imperativo ético de reconocer la interdependencia humana y poner los cuidados en el centro de la vida social.

Tal como lúcidamente señala una de las autoras, en un escenario histórico y existencial que ha llevado a millones de personas a cuestionarse el sentido de la vida, el valor de morir y vivir se convierte más que nunca en el problema fundamental de la antropología. Con la suspensión de las ceremonias fúnebres, la gestión de la muerte y el duelo también se ha visto forzosamente alterada. Según los autores, resultará imprescindible construir una memoria individual y colectiva que posibilite la superación del daño que a nivel simbólico nos han dejado esos duelos truncos.

En la sección «Vulnerabilidades», los autores se preguntan si las medidas de higiene y distanciamiento social son posibles para todos, considerando los discursos oficiales que apelan a la extrema moralización del contagio y la polarización entre «buenos ciudadanos» y «malos ciudadanos». ¿Dónde y cómo se confinan los que no se pueden confinar, las personas que viven hacinadas, quienes no tienen hogar, los adictos, las personas con problemas de salud mental, las mujeres y niños víctimas de violencia machista? ¿Cómo «se quedan en casa» los precarizados, quienes deben asegurar su supervivencia en el día a día? ¿Cómo se lavan las manos quienes no tienen acceso a agua potable? Como bien señalan, para muchos colectivos saltarse las medidas de prevención es la única forma de supervivencia, y esto los deja aún más expuestos al accionar represivo del Estado.

Este compendio de reflexiones antropológicas no pretende descripciones exhaustivas ni análisis teóricos profundos sobre lo que está ocurriendo en el mundo en el punto álgido de la pandemia, ya que en el momento de su elaboración la incertidumbre es grande y no hay distancia suficiente respecto a los hechos. Por esto lo considero también un experimento. Un experimento colectivo profundamente implicado, de reflexión experiencial y (auto)etnográfica en una situación de incertidumbre inédita. El libro es, en sí, un ejercicio imprescindible de cuestionamientos sobre lo que nos dejará la covid-19 para todos aquellos que posean un interés personal, profesional o intelectual por la salud y la antropología. Recomendado para médicos y antropólogos, enfermeros y psicólogos, sociólogos y también filántropos, ya que *RESET* es, en definitiva, una obra esencialmente humanista.

NOTES DE RECERCA

Biòpsia,« aixecament» etnográfico-arquitectónico-turístico de la Costa Dorada después del coronavirus. Una aproximación al turismo en la desglobalización 295
Gaspar Maza Gutiérrez, Jordi Sardà Pons

Proyecto Connekt (Contexts of Extremism in Mena and Balkan Societies. . . . 305
Jordi Moreras

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 23, 2021, 293-311 | DOI: 10.17345/aec23.293-311
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

Biòpsia[1], «aixecament» etnográfico-arquitectónico-turístico de la Costa Dorada después del coronavirus. Una aproximación al turismo en la desglobalización[2]

Gaspar Maza Gutiérrez (IP)
Profesor agregado
Dep. de Antropología, Filosofía y Trabajo Social (URV)
gaspar.maza@urv.cat
https://orcid.org/000-0001-5177-0329

Jordi Sardà Pons (IP)
Titular de universidad
Escuela de Arquitectura, Dep. de Economía (URV)
jordi.sarda@urv.cat
https://orcid.org/0000-0003-3530-017X

1. Resumen del proyecto

Las consecuencias e impacto de una crisis como la que ha representado el coronavirus en el ámbito del turismo contemporáneo en torno a un espacio tan cercano y próximo como es el Mediterráneo en general requieren de diferentes medidas prácticas, pero también de un análisis del estado y situación de un territorio que hemos ido dejando en manos de las dinámicas turísticas más capitalistas y extractivas. En definitiva, de una reflexión renovada de lo que esperamos del turismo en un futuro próximo en nuestro territorio.

Así, desde este proyecto, nos preguntamos si debíamos continuar relacionándonos con el turista como una fuente extractiva de beneficios económicos, o bien revalorizarlo de una forma más tradicional. Es decir, como una posibilidad de enriquecimiento mutuo a través del intercam-

1 El proyecto se financió en su totalidad con fondos de la Diputación de Tarragona (DipTa), a través de su convocatoria Convenio marco URV-DipTa 2020-23. Proyecto 2020-16.

2 Para más información sobre el proyecto: correo, biopsiaturismocostadorada@gmail.com; Instagram, @biopsiacostadorada, y Facebook, Biopsia Costadorada.

bio social y cultural con la «otredad» que representa culturalmente el turista, y una renovación y revalorización también de los intereses locales.

Desde la asignatura «Planejament i transformació de les ciutat turístiques del litoral mediterrani», impartida en el EAR de Reus por los profesores Jordi Sardà y Gaspar Maza, llevamos varios cursos preguntándonos sobre los posibles beneficios y consecuencias negativas del modelo turístico actual, desde una posición ecléctica, es decir, valorando lo positivo que ha podido aportar en general el turismo a lo que consideramos como «la ciudad turística del Mediterráneo», así como también todas las fatales consecuencias respecto a otros aspectos sociales, ecológicos, de sostenibilidad, etc.

Los resultados de esta reflexión se expresaron en formatos muy diferentes: cartografías, análisis visuales y textos comparativos y reflexivos que dieron lugar a comunicaciones, exposiciones, trabajos de investigación e incluso proyectos fin de grado.



Playa del Lazareto de Salou. Archivo de postales de Jordi Sarda.
Fotografía de Ediciones A. Campaña (Barcelona).

En nuestro litoral el turismo ha impuesto sus reglas de juego, asentándose sobre la costa a menudo de manera muy intensa, construyendo una ciudad litoral muy especial —llena a tope en verano y vacía y yerma en invierno—. Es decir, una ciudad con graves problemas de temporalidad. El turismo es ahora casi el monocultivo de muchos municipios de la costa en



Jordi Sardà y Jorge Fernández, miembros del grupo motor, realizando labores de *aixecament* en un bungaló del *camping* L. Ampolla el 8 de abril de 2021. Foto de Gaspar Maza.

competencia física con la industria petroquímica y nuclear, especialmente en su espacio central. Pero el paro en la provincia es el más alto de Cataluña y la mayoría de los puestos de trabajo que genera el turismo son de poca calidad.

Somos claramente conscientes de la necesidad de encontrar medidas extraordinarias, imaginativas y rápidas a corto plazo, con el fin de «parar el golpe» que la pandemia ha supuesto. Pero nuestra propuesta, aunque entendiendo que hay que hacer esto, pretendió mirar más lejos. Partiendo de la situación actual, aspiramos a alcanzar unos datos fiables que nos permitieran proponer nuevos objetivos y nuevos caminos para encontrar nuevas vías —más seguras y estables— de relacionarnos con el turismo; menos extractivas, es decir, más consecuentes económica, social y medioambientalmente.

Volver a pensar el turismo en el momento actual es abrir una posibilidad a un turismo diferente. Así, partiendo de un trabajo que denominamos «de levantamiento»[3] etnográfico-arquitectónico (traducción más cercana —a nuestro entender— del

3 Somos conscientes de que el concepto «levantamiento» tiene un cierto símil al de pronunciamiento militar. No es este el sentido que le damos. Aquí tiene más el sentido de *Rilievo* arquitectónico: *Il rilievo architettonico permette di conoscere un oggetto edilizio o urbano nella sua globalità riportandone le caratteristiche fondamentali e raccogliendo informazioni per la documentazione, lo studio, la conservazione dello stesso*; o bien desde la antropología, que lo interpretamos como las pruebas de una situación en un momento determinado.

original catalán *aixecament etnografic-arquitectónic*) de lo que nos encontremos poscovid en el año 2021, intentamos establecer, en primer lugar, las bases para una nueva «arqueología reflexiva de la situación», y poder dar con otros criterios y una reflexibilidad diferente respecto a las concepciones en torno al turismo antes y después de una grave crisis local y global.

Para poder llevar a cabo este trabajo de campo, necesitamos comprobar —*aixecar*—, casi como si fuésemos notarios o un cuerpo de forenses, el estado actual de la situación.

A tal fin, sobre el territorio objeto de estudio —que va desde Sitges a Alcanar—, escogimos los puntos más significativos por su variedad, singularidad y complejidad. De estos puntos, a manera de biopsia, hicimos diez levantamientos etnográfico-arquitectónicos con la intención de que aportaran datos sobre los conceptos previamente seleccionados.

Evaluamos y cuantificamos los datos obtenidos sobre posición, uso, forma, estado y proceso de cada uno de los lugares escogidos. Nos interesaba poner de relieve tanto los lugares de conflicto (encuentro de espacios o actividades diferentes —y, a menudo, conflictivos—) como comprobar la salud y la vitalidad de los nodos territoriales que puntúan e identifican la ciudad litoral.

En el territorio escogido, la lista de temas era muy larga y todos parecían inevitables, igual de trascendentes. En nuestro recorrido no podíamos dejar de mirar ni de evaluar ningún casco urbano, ningún espacio protegido, ninguna playa —o puerto deportivo, pesquero, comercial, industrial—, ningún paseo marítimo, urbanización, *camping*, hotel, riera, río, delta, resto arqueológico, industria petroquímica, central nuclear... Ni salina, arrozal, naranjal, pinar o *alguer*.

Nos interesaba comprobar la vitalidad de los nodos y los tejidos (naturales, agrícolas, históricos, urbanos, productivos, turísticos...) y, a la vez, los puntos de contacto y/o conflicto donde un concepto se acerca al otro: cuando el tren lame el mar, cuando la industria frota el turismo en la Pineda de Vila-Seca, cuando la villa romana de Los Montones queda sepultada por la urbanización que la rodea... Entendemos que son espacios de complejidad y, a la vez, de oportunidad.

Este trabajo se comenzó en el curso 2019-2020, «Aixecaments "Frankestein/Cabotatge"», durante el cual los alumnos de la asignatura de la EAR se proponían realizar un recorrido físico —entonces, obligadamente, virtual— para descubrir y poner de relieve una serie de conceptos que suponíamos compartidos por muchos de los municipios que conforman nuestra ciudad del litoral. La mirada se extendió —esta vez— desde Sitges a Peñíscola. En esta ciudad costera de casi 200 km de largo identificamos 20 temáticas comparadas: vivienda fija vs. vivienda temporal; suelo ocupado vs. suelo vacante, suelos cultivados vs. suelos protegidos, actividades tradicionales vs. nuevas actividades… De alguna manera, entendemos este trabajo como antecedente del *levantamiento etnográfico-arquitectónico* que planteábamos en el curso siguiente.

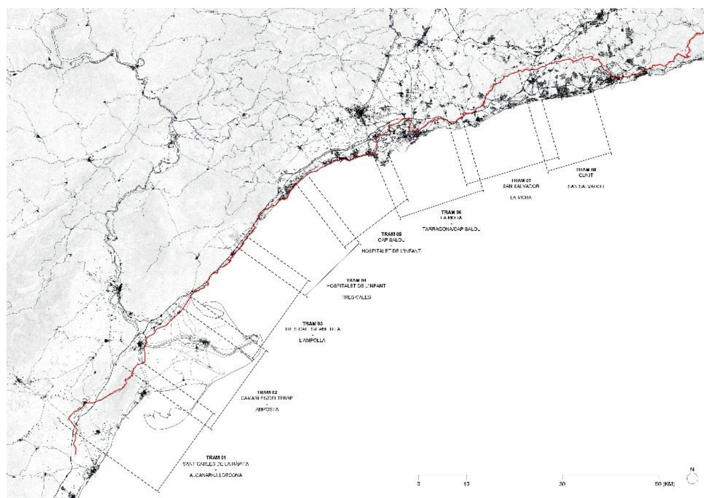
Para hacer este levantamiento seguimos la metodología tradicional del trabajo de campo antropológico-arquitectónico, recorriendo el GR-92 —que forma parte del sendero europeo E-10[4]—. A través de la observación del territorio y de su estado esperábamos poder transformar las diez etapas previstas en diez días de trabajo de campo, entre los meses de febrero y junio de 2021. Pretendíamos, así, recorrer y levantar (ser testigos de la situación) el territorio comprendido bajo la denominación de Costa Dorada, para extraer los datos necesarios para obtener la diagnosis actualizada en forma de «biopsia», tal y como nos habíamos propuesto.

Para poder realizar este recorrido-diagnóstico, necesitamos del apoyo de Administraciones, entidades, ciudades, corporaciones…, que nos permitieron movilizar un grupo de unas 10-15 personas (alumnado + profesorado) durante los diez días de trabajo de campo, y elaborar posteriormente los resultados obtenidos[5]. Para tal fin, contamos con los

4 Véanse las diez etapas descritas por autores como J. C. Borrego Pérez (2015), *GR92 Sur Cataluña. Sendero del Mediterráneo*, ed. Cossetània.

5 Agradecemos a todos los que se involucraron en el proyecto, y en especial a las personas con las que hemos tenido la suerte de compartir el trabajo de campo. Muy especialmente a los compañeros de CRUC y DAFiTS que formaron parte del grupo motor, es decir, Jordi Sardà (coordinador del grupo de arquitectos), Josep Maria Solé, Anna Farre y David Lliveria, así como a los alumnos que participaron de los cursos de EAR 2019-2020 y 2020-2021. También queremos agradecer a Rodrigo Almazán, Jorge Fernández y Lydia Mabel Castillo (alumnos del Máster de Antropología Urbana de la URV-DAFiTS) por dejarse enredar en el grupo motor. Gracias también a las aportaciones más puntuales de otras personas como Josep Maria Comelles (antropólogo) u otros alumnos del máster, como María José Alarcón o Guillermo Zaragüeta (alumnos de la asignatura de prácticas profesionalizadoras 2020-2021 del Máster de Antropología Urbana MAUMIS).

alumnos del curso 2019-2020, así como con los del curso 2020-2021, de la asignatura «Planejament i transformació de les ciutats turístiques del litoral mediterrani», más los alumnos del Máster de Antropología urbana de la URV y los profesores-investigadores del Centre de Recerca Urbana del Camp (CRUC) ETSA-URV Gaspar Maza y Jordi Sardà, responsables de la asignatura y de la aventura, que coordinaron el viaje y evaluaron los resultados obtenidos.



Costa Dorada: de Garraf-Sitges a Alcanar. Espacios turísticos y urbanos atravesados por el GR-92. Plano de David Lliveria.

Algunas referencias históricas para este tipo de trabajo podrían ser las misiones pedagógicas que se emprendieron durante la II República española o bien los ejercicios de «deriva» y sus metodologías variadas, promovidos por Francesco Careri. Como referencias de *aixecaments* contamos con el ejemplo del trabajo del fotógrafo Manolo Laguillo respecto al río Besós, o el del periodista y guionista de la serie *The wire*, David Simon, en su libro, *La esquina*. De alguna manera, este trabajo puede ser considerado continuidad de las *derivas urbanas en la ciudad de Londres*, entre los años 2005 y 2018, llevadas a cabo por el profesor Gaspar Maza y los alumnos de los diferentes cursos del Máster de Antropología Urbana.

2. Objetivos del proyecto

1. Radiografía-diagnosis, biopsia de la situación turística en la Costa Dorada, teniendo en cuenta la situación en playas, hoteles, *campings* y urbanizaciones (segundas residencias) en el período 2020-2021.
2. Propuestas sobre el establecimiento de una nueva relación con el turista y los espacios turísticos, desde ejemplos concretos de mejora de la situación.
3. Diagnosis social de las relaciones y expectativas entre locales y turistas.

3. Ámbito territorial

Diez etapas:

1. Garraf/Vilanova i la Geltrú.
2. Vilanova i la Geltrú/L'Arboç.
3. L'Arboç/La Pobla de Montornès.
4. La Pobla de Montornès/Tarragona.
5. Tarragona/Cambrils.
6. Cambrils/L'Hospitalet de l'Infant.
7. L'Hospitalet de l'Infant/L'Ametlla de Mar.
8. L'Ametlla de Mar/L'Ampolla.
9. L'Ampolla/Amposta.
10. Amposta/Pont de l'Olivar (Ulldecona).

4. Resultados previstos

1. Obtener una diagnosis general, «biopsia», de la situación general del turismo en la Costa Dorada después del coronavirus.
2. 2A partir de los resultados de este informe-diagnóstico, elaborar diferentes propuestas de intervención o mejora —generales o específicas—.

3. Establecer los plazos de implantación de las propuestas a corto, medio y largo plazo.

5. Algunas conclusiones

Nuestra biopsia constató que estamos entrando en una nueva etapa que denominamos «el turismo en la desglobalización», sobre la que tenemos ya algunas referencias e indicios.

En la globalización, o bien el turismo antes de la covid-19, eran importantes el número de turistas, las pernoctaciones que hacían… Y en el presente nos preguntamos: ¿qué cosas serán las más importantes: el número de turistas, el número de viviendas de uso turístico, el número de segundas residencias, el número de turistas nacionales frente a los extranjeros?, y ¿en el futuro?

Los límites geográficos actuales de la denominada Costa Dorada no coinciden con los límites identitarios del lugar: por ejemplo, en el caso de Terres de l'Ebre y su reacción a ser considerados Costa Dorada. Los límites identitarios que establece cada ciudad y su propia marca y la autopromoción pueden estar en competencia. Así, la marca Costa Dorada aparece al modo de un gran paraguas para un territorio que se ve amenazado por un «sálvese quien pueda».

Básicamente, lo que hemos podido apreciar, a través de la biopsia en forma de diez *aixecament* durante este breve período de trabajo de campo es que se está dando un cambio de paradigma (de globalización a otro que hemos denominado como desglobalización), en la actualidad aún poco perceptible pero cada vez más importante, por el cual muchas personas, por ejemplo, están pasando a vivir de una forma permanente en las llamadas segundas residencias veraniegas, debido a la influencia de la covid-19. Se apoya y se hace más conveniente vivir en este tipo de espacios mejor que en las tradicionales primeras residencias urbanas. Esta circunstancia ha ayudado a que no se haya notado tanto la crisis de la covid-19, especialmente en el sector de la construcción, debido a las reformas emprendidas especialmente en segundas residencias. Según palabras de un pequeño constructor local: «Esta crisis afectará, por este motivo, *más a los de la hostelería que a nosotros*, los de la construcción».

Otro cambio que se está generando, y que ya caracteriza a esta desglobalización, es aquel que patrocina el atractivo hacia los grandes espacios, y que se adivina a la vez como un castigo social y cultural a los espacios de proximidad.

Otras veces creemos que persisten ciertas confusiones teóricas sobre el concepto de lo que es «un turista» en el siglo XXI. Veamos lo que nos dicen la red:

> Un turista es aquella persona que se traslada de su entorno habitual a otro punto geográfico, estando ausente de su lugar de residencia habitual más de 24 horas y realizando pernoctación en el otro punto geográfico. Las características que lo definen como turista no responden a un solo aspecto, por ejemplo, el cultural (Wikipedia).

Turismo y clase social: parece que se hace evidente la necesidad de más estudios del estado actual de «los subalternos». Por ejemplo, investigaciones sobre otros, «*hooligans* turistas, ingleses, alemanes, holandeses», y estudios de su relación con otros «subalternos locales», (camareros, monitores y personal de limpieza locales) en lugares de turismo de sol y playa, como pueden ser determinadas ciudades de la Costa Dorada.

Parece que se hace necesario revisar la actual vigencia de las tres S del turismo: *sun, sand and sex*, al igual que en su momento fueron revisadas y reactualizadas las tres D: drogas, desviación, delincuencia, de la Escuela de Chicago, desde la antropología urbana.

Identidad turística: se constata la necesidad de revisar categorías tradicionales y posiblemente establecer nuevas: ¿el local?, ¿el turista?, ¿el visitante?, ¿el neolocal?, ¿cómo denominar a una persona que visita regularmente Salou o Lloret?, ¿cuánto tiempo es necesario que pase para que una persona deje atrás su condición de turista?, ¿qué pasa cuando las visitas a un lugar determinado tipo Costa Dorada, o bien otros destinos, se hacen regulares?, ¿por qué las personas siguen siendo consideradas turistas? Un ejemplo para ilustrar este caso podrían ser los considerados maños, que continúan veraneando en Salou después de más de treinta años y siguen siendo considerados turistas de la localidad de Salou. ¿Es la aptitud de no hacer nada la que más define al turista? ¿Es el turismo una cuestión de aptitud? ¿Es lo más turístico ponerse en «modo chancletas»?

En general, la crisis actual del turismo representa también la crisis de la clase media tradicional. Es decir, la crisis de la distancia social (en especial, la corta), la crisis de las relaciones sociales que se va a quedar para siempre con nosotros, y el auge de la informática como sustituta de estas relaciones más tradicionales.

Lo que está afectado y se evidencia ya en la Costa Dorada especialmente son los cambios en las costumbres de la denominada clase media y el cuestionamiento en el futuro de algunos de sus logros, como han sido las vacaciones pagadas, el turismo generalizado hacia el extranjero. De momento, en el nuevo paradigma, ya se empieza a notar, tras el verano de 2021, que hay una sustitución de los destinos extranjeros por los destinos nacionales. Otras preguntas que nos hacemos: ¿es necesario recuperar las vacaciones de los subalternos?, o bien, ¿es mejor olvidarlas para siempre?

Estamos ante la necesidad de comparar las situaciones con otros ejemplos, es decir, comparar lo que está ocurriendo en la Costa Dorada con otras zonas cero del turismo tipo Magaluf, Andorra-Pas de la Casa, Lloret de Mar o Benidorm.



Antes, la clase social era la que establecía las diferencias básicas, pero ahora parece que con la covid-19 ha dejado de estar vigente la estructura de clases sociales tradicional. El factor miedo, muy a pesar de todos, está siendo un gran nivelador de clases sociales.

Cada vez la situación se parece más a la obra de teatro de Samuel Beckett *Esperando a Godot*. Godot en forma de turista nunca llega, mientras que los personajes de la obra continúan discutiendo sobre su hipotética llegada.

Proyecto Connekt (Contexts of Extremism in Mena and Balkan Societies)

Jordi Moreras
Profesor agregado
Dpto. de Antropología, Filosofía y Trabajo Social (URV)
jordi.moreras@urv.cat
https://orcid.org/0000-0002-8557-821X

Los estudios sobre los procesos de radicalización y extremismo violento en Europa occidental muestran dos serias limitaciones: por un lado, un sorprendente déficit de material empírico (que en ocasiones quiere ser paliado echando mano de materiales de otros estudios, o de datos que no han sido elaborados desde una perspectiva científica), y, por otro, un indisimulado eurocentrismo (al comprender estos procesos como si solo sucedieran en el contexto de estas sociedades, ignorando que también se reproducen en otros contextos nacionales, y negando la posibilidad de aprender de estas otras experiencias). Hay un cierto ensimismamiento en la manera en que se abordan estos complejos procesos.

Partiendo de esta doble evidencia, CONNEKT (*Contexts of Extremism in MENA and Balkan Societies*), como un proyecto financiado en la convocatoria del Programa de Investigación e Innovación Horizon 2020 de la Unión Europea[1], propone una mirada comparativa con respecto al abordaje de los procesos de extremismo en ocho países de la región de Oriente Medio y norte de África, y de los Balcanes (Marruecos, Túnez, Egipto, Jordania, Bosnia-Herzegovina, Kosovo, Macedonia del Norte y Bulgaria). El consorcio, liderado por el Instituto Europeo del Mediterráneo (Iemed), con sede en Barcelona, está formado por catorce instituciones: American University of Cairo (Egipto), Generations for Peace (Jordania), Jasmine

1 Véase <https://h2020connekt.eu/> (consultado: 2 de octubre de 2021). Dentro de la convocatoria SU-Governance-10-2019, con el título de «Drivers and contexts of violent extremism in the broader MENA region and the Balkans». También fueron financiados otros dos proyectos: «Preventing and Addressing Violent Extremism through Community Resilience in the Balkans and MENA» (Berghof Foundation, Berlín) (febrero de 2020-enero de 2023) y «Preventing Violent Extremism in the Balkans and the MENA: Strengthening Resilience in Enabling Environments» (Norsk Utenrikspolitisk Institutt, Oslo) (enero de 2020-diciembre de 2022).

Foundation for Research and Communication (Túnez), Université Moulay Ismail (Marruecos), University of Sarajevo (Bosnia-Herzegovina), Kosovar Institute for Policy Research and Development (Kosovo), Macedonian Academy of Sciences and Arts y Islamic Youth Forum (Macedonia del Norte), Center for the Study of Democracy (Bulgaria), Université Libre de Bruxelles (Bélgica), Centre for Southeast European Studies-University of Graz (Austria), Euromed Cities Network (Francia) y la Universitat Rovira i Virgili (España). El proyecto se inició en febrero de 2020 y finalizará en julio de 2023[2].

La radicalización es un sujeto social controvertido puesto que es polimórfico, se expresa de muchas maneras y tiene un origen multicausal que no siempre se ajusta a las teorías que han sido elaboradas hasta la actualidad. Donde todas las hipótesis coinciden es en señalar que la radicalización no se explica fuera de un contexto social dado, cuyas transformaciones mueven a los individuos a fortalecer sus convicciones ideológicas, y a desarrollar posicionamientos polarizados con respecto a aquellos que son considerados como opuestos y reinterpretando las interacciones que se mantienen mutuamente. Son las dinámicas grupales las que favorecen estas oposiciones de partida, y que tales posicionamientos deriven en la defensa de posicionamientos extremistas o acciones violentas quizá dependa más de trayectorias biográficas individuales.

Para poder poner en contexto estas dinámicas, el proyecto CONNEKT establece un mapa multidimensional de los factores que pueden conducir al extremismo violento, y que quiere ser aplicado al caso de jóvenes de 12 a 30 años en los ocho países de MENA y los Balcanes, e identificar la interacción que se genere entre los diferentes *drivers* que han sido seleccionados. Desde esta perspectiva, los contextos no son en sí mismos explicativos de tales procesos (tal como ha querido indicar una parte de la bibliografía académica), pero es en ellos en que se materializan los factores que pueden explicar ese proceso hacia el extremismo.

2 La situación de excepcionalidad sanitaria provocada por la covid-19, con una global afectación en los ocho países de estudio, ha afectado al desarrollo del proyecto, impidiendo la realización de seminarios y encuentros, que han tenido que organizarse en formato *online*. Igualmente, una parte del proceso de investigación sobre el terreno ha supuesto la utilización de metodologías de comunicación a distancia.

Las ideas extremistas no son patrimonio exclusivo de los jóvenes, pero son estos los que se ven más claramente seducidos por unas interpretaciones político-ideológicas o religioso-doctrinales que plantean un fuerte compromiso personal y generan una pertenencia de grupo. Pero lo cierto es que no todos los jóvenes se ven seducidos por unas ideas que en muchas ocasiones incorporan discursos de intolerancia y violencia. La cuestión que sigue pendiente de resolver es por qué la gran mayoría de ellos no se radicalizan. La radicalización se sigue explicando como resultado de trayectorias individuales que siempre son descritas *post facto*, y se piensa en los jóvenes como un conjunto de «potenciales radicalizables», que en algún momento pueden entrar en una deriva radical, con lo que ello conlleva en materia de problematización.

¿De qué manera los jóvenes elaboran sus argumentos para contrarrestar esta presunción? ¿Cómo se responde a este *taken for granted* en relación con su potencial radicalización? ¿Cuáles son los recursos argumentativos alternativos que son compartidos por los jóvenes en sus círculos de amistad? ¿Cómo responden o se desmarcan de tales argumentos que contribuyen a su estigmatización social? ¿Cómo elaboran esas contranarrativas ordinarias contra esa otra narrativa que les encierra en un ciclo de protección y sospecha permanente? Intentar responder a estas cuestiones supone destacar el protagonismo de los jóvenes frente a los extremismos, y abandonar toda perspectiva que les considera como víctimas pasivas ante toda influencia o adoctrinamiento externo.

Este proyecto se orienta a interpretar los argumentos que son elaborados por parte de los jóvenes que forman parte de los ocho contextos nacionales contemplados, con respecto a una idea de radicalización que se supone que les afecta potencialmente, y observar cómo estos responden a tal supuesto. La manera en que entienden esa radicalización, cómo la valoran y cómo la sitúan en sus vidas cotidianas, o cómo opinan y reaccionan en relación con esas ideas extremistas, puede constituir una contranarrativa mucho más sustancial que no la que se suele elaborar desde instituciones formales, en buena parte porque son argumentos que se explican en contextos sociales dados, y porque son elaborados de acuerdo con una lógica y unos significados que conectan con sus propias vidas.

Pensamos de acuerdo con el contexto social en el que vivimos, y gracias a este tomamos conciencia de nuestras capacidades para transformarlo. Frente al determinismo social que sugiere que vivir en un contexto marginal favorece la radicalización de los jóvenes, emergen otros argumentos que ofrecen un punto de vista mucho más matizado con respecto a estos procesos. Situar los argumentos en sus contextos es una de las premisas de este proyecto, ya que de esta manera se pueden comprender los sentidos sociales a los que aluden.

No se ha de olvidar en ningún momento la situación política que se vive en estos países del MENA y Balcanes, especialmente en sus transiciones políticas desde regímenes autoritarios y en los escenarios sociales que se han generado, en donde los jóvenes proyectan sus expectativas sociales. En unos contextos políticos y sociales deficientes, en donde la privación no solo es un tema de recursos sino también de oportunidades, ese factor de distorsión no es ajeno a la manera en que se entienden los procesos de radicalización. Y, de la misma manera, la prevalencia que pudiera tener este factor dentro de cada uno de los contextos nacionales contemplados es, en sí misma, un componente destacado de la política de seguridad interior, y de la generación de un estado de mayor o menor presión con respecto a los comportamientos de los jóvenes de estos países.

1. Una investigación multidisciplinar y multinivel

Un sujeto de estudio complejo merece un planteamiento de análisis multidisciplinar y multinivel. El consorcio de instituciones que desarrolla el proyecto está compuesto por investigadores de diferentes ciencias sociales, que comparten su experiencia en investigación cualitativa. La investigación se organiza sobre un triple nivel de análisis: macro, meso y micro, y proponiendo una mirada nacional y regional. Para permitir la comparativa entre estos diferentes contextos territoriales, se han seleccionado siete variables concretas (religión, privación económica, desigualdades territoriales, alfabetización digital, agravios políticos, expresiones artístico-culturales y dinámicas transnacionales), que serán puestas a prueba en cada contexto nacional para conocer su incidencia en los procesos de radicalización y extremismo violento. Además, todas estas variables se-

rán planteadas a partir de dos ejes transversales como son el género y la juventud, y se orientarán específicamente a comprender cómo se generan las percepciones y expectativas sociales e individuales en relación con los procesos de extremismo y radicalización.

En el primer nivel, y como punto de partida del proyecto, se ha elaborado un estado de la cuestión desde el punto de vista de la producción científica en el estudio cualitativo de la radicalización y el extremismo violento, del que se ha extraído un conjunto de referencias que desarrollar durante el trabajo de campo con jóvenes, y que ya ha sido publicado[3], así como un primer mapeo en los diferentes países de aquellas respuestas institucionales de acción y prevención en relación con la radicalización y el extremismo violento[4].

Para el desarrollo del nivel meso, se cuenta con la colaboración de una serie de instituciones y actores implicados en la prevención de los procesos de radicalización. Estos *stakeholders* disponen de una mirada privilegiada con respecto a los contextos nacionales en los que se sitúan, y será a través de sus propuestas que se seleccionarán tres estudios de caso en cada país que puedan servir para poner a prueba la incidencia de las variables que han sido definidas en estos procesos de extremismo. La metodología de los estudios de casos se presenta particularmente adecuada para abordar la complejidad que caracteriza al extremismo violento, pues permite obtener ejemplos empíricos concretos, que facilitan una posterior comparación general. Junto con estos estudios de caso se organizarán tres grupos de discusión por cada país, además de una serie de entrevistas en profundidad, con la participación de jóvenes de entre 12 y 30 años.

Esta fase meso proporcionará una primera base empírica, sobre la que poder desarrollar el análisis de tipo micro, en el que se pondrán a prueba las variables a partir de una serie de cuestionarios a nivel nacional,

3 Corinne Torrekens y Daphné de le Vingne (2020), «Concepts and Analytical Framework Debating Notions and Approaches to Radicalisation and Violent Extremism», *Connekt Papers* (D3.1). Véase: <https://h2020connekt.eu/wp-content/uploads/2020/10/Concepts_Analytical_Framework_WP_D3_Connekt.pdf> (consultado: 2 de octubre de 2021).

4 Es posible consultar los informes regionales (<https://h2020connekt.eu/publication-type/reports/>) y nacionales (<https://h2020connekt.eu/publication-type/country-report/>) que ya se han elaborado hasta el momento (consultado: 2 de octubre de 2021).

que proporcionarán una significativa muestra de datos cuantitativos. Al final de este nivel de análisis micro, está previsto organizar dos foros específicos. En el primero, participarán jóvenes para reflexionar sobre los resultados obtenidos, a través de laboratorios y metodologías innovadoras participativas, y como forma de involucrarlos en la proposición de iniciativas en clave de prevención. En el segundo, se programará un foro interregional de mujeres con el fin de contribuir desde un punto de vista específico de género y sobre el papel de la mujer en el ámbito de la prevención del extremismo violento.

En el desarrollo de la investigación y la implementación de los diferentes procesos de obtención de datos empíricos se seguirán unos estrictos parámetros de tipo ético, propuestos por un comité asesor externo, tanto con respecto a la relación con los entrevistados sobre el terreno (especialmente en el caso de los menores de edad y las personas en situación de vulnerabilidad social) como con la protección de datos, hallazgos incidentales, consentimiento informado o acceso a datos en bruto.

2. De la reflexión a la acción

Como es propio de los proyectos que son financiados dentro de las convocatorias H2020, el proyecto CONNEKT se orienta al desarrollo de una serie de acciones que se concretan tanto en forma de resultados y recomendaciones a los responsables políticos multinivel en los países implicados y de la Unión Europea (mediante la formulación de *policy-papers* y recomendaciones específicas) como también para implementar experiencias piloto de intervención en el contexto de los países participantes, en coordinación con las autoridades locales y los actores de la sociedad civil. Así, será seleccionado un contexto meso por cada país, para llevar a cabo una intervención piloto en relación con la prevención de la radicalización y el extremismo violento. Estas intervenciones serán analizadas por los diferentes equipos nacionales, y el conocimiento extraído de estas, de los puntos de vista expresados por los actores implicados, así como de la participación de las comunidades locales, servirá de base para el desarrollo de un conjunto de herramientas de prevención (*prevention toolkit*), orientado especialmente a las autoridades locales y a la sociedad civil.

Durante el desarrollo del proyecto se ha definido una estrategia comunicativa para ir informando de los avances de esta investigación, pero también como forma de sensibilizar a diferentes sectores de la opinión pública en relación con la importancia de prevenir el desarrollo de radicalismos. Por último, se creará una base de datos de acceso abierto, formada esencialmente con los resultados de la investigación empírica (en especial de los cuestionarios cuantitativos), para que puedan usarse en beneficio de posteriores investigaciones.

Tesis doctorals 2019-2021

Doctorand: Bueno Zepeda, Alida
Titol de la tesi: El impacto de la inseguridad y la violencia en el uso del espacio público en Ciudad Juárez, Chihuahua, México.
Director: Pujadas Muñoz, Joan Josep
Data de la defensa: 7/15/2019

Doctorand: Gutiérrez, Alejandra
Titol de la tesi: Vivir en el campo: una etnografía acerca de las miradas, pensamientos y sentimientos sobre su lugar de vida de un grupo de niños y niñas del partido de Trenque Lauquen, provinca de Buenos Aires, Argentina
Director: Roca Girona, Jordi
Data de la defensa: 9/6/2019

Doctorand: Forns Fernández, Maria Victòria
Titol de la tesi: L'organització i la prestació dels serveis socials de base local a la Catalunya de la postcrisi
Director: Pujadas Muñoz, Joan Josep
Data de la defensa: 7/16/2020

Doctorand: Cela Bertran, Xavier
Titol de la tesi: Masculinitats (in)habitables: Transaccions, gènere i patiment mental entre els adolescents i joves.
Directors: Pié Balaguer, Assumpció; Martinez Hernaez, Angel
Data de la defensa: 12/16/2020

Doctorand: Kohek-Maja
Titol de la tesi: Through the Looking-Glass: The use of psychoactive plants in Catalonia
Directors: Romaní Alfonso, José Oriol; Bouso Saiz, José Carlos
Data de la defensa: 1/12/2021

Doctorand: Chirinos Medina, Carlos Alonso
Titol de la tesi: Cuando los hombres cuidan¿ cuando los esposos mayores cuidan. Experiencias de cuidado conyugal en contextos de enfermedad y discapacidad
Director: Comas D'Argemir Cendra, Maria Dolors
Data de la defensa: 5/12/2021

Doctorand: Sadler Spencer, María Michelle
Titol de la tesi: La tecnocracia biomédica vestida de humanismo.La atención del parto institucional en el Chile contemporáneo.
Director: Martinez Hernaez, Angel
Data de la defensa: 9/8/2021

Doctorand: Fajreldin Chuaqui, Valentina
Titol de la tesi: He Ora Ra'a. Medicalización, procesos coloniales y políticas públicas en Rapa Nui
Director: Comelles Esteban, José Maria
Data de la defensa: 10/21/2021

Doctorand: De Méllo Mendes, Marcia Fernanda
Titol de la tesi: Castellers e mandalas na saúde mental:cartografia da participação em primeira pessoa nas politicas de cuidado
Directors: Alcino Antonio Ferla; Martinez Hernaez, Angel
Data de la defensa: 11/4/2021

Doctorand: Alegre Agís, Elisa
Titol de la tesi: Stultifera domus. Del manicomio a la institución doméstica total: vida cotidiana, familia y esquizofrenia
Directors: Comelles Esteban, José Maria; Martinez Hernaez, Angel
Data de la defensa: 11/10/2021

Normes de publicació de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya

- El textos, originals i inèdits, s'han de presentar en suport informàtic via correu electrònic (itantropo@gmail.com), preferiblement en format Word (.doc); a més, cal enviar-ne una còpia en paper a l'adreça:

Secretaria de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya
Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35
43002 Tarragona

- Els articles poden estar escrits en català, castellà, anglès, francès, portuguès i italià.

- El títol ha d'anar en majúscules i negreta, i els títols dels diferents apartats, numerats en minúscules i negreta.

- Després del títol inicial ha d'aparèixer la informació de l'autoria: nom i cognoms de l'autor o autors, nom del màster o posició que ocupen i institució a què pertanyen i adreça electrònica, dos resums (en l'idioma original del text i en anglès, d'aproximadament 200 paraules cadascun), i cinc paraules clau per facilitar la indexació de l'article.

- L'extensió dels originals ha de ser la següent: 8.000 paraules per als articles (uns 15 fulls), 3.000 per a les notes de recerca (uns 6 fulls) i 1.000 per a les ressenyes (uns 2 fulls). Els treballs han d'anar numerats i incloure notes (al peu) i bibliografia (al final del text).

- El cos del text ha d'estar escrit en lletra Times New Roman (TNR), mida 12 punts, alineat a la dreta i a l'esquerra i amb un interlineat d'1,5 cm. Els paràgrafs s'han d'espaiar, sense sagnar a l'inici. Els marges del full han de ser de 2,5 cm.

- Les notes també han d'estar escrites en lletra TNR, però amb una mida de 10 punts i interlineat senzill.

-Les cites textuals s'han d'escriure al cos del text (i no com a nota al peu), en lletra rodona (i no cursiva) i entre cometes. Si tenen més de quatre línies, han d'anar com a paràgraf a part, també en cometes i lletra ro-

dona, amb un cos de lletra TNR 10 punts, interlineat senzill i una sagnia de 5 cm.

- La bibliografia ha d'estar ordenada alfabèticament i s'ha d'adaptar als exemples següents:

* Llibre: Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

* Article revista: Cohen, E. (1986) "Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls" *Anthropological Quarterly*, 59 (3): 115-128.

* Capítol llibre: Agustín, L. M. (2003) "La industria del sexo, migrantes en Europa y prostitución". A Guasch, O. i Viñuales, O. (eds.) *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra. 259-277.

* En els documents que es poden trobar a Internet cal indicar, a més de la citació correcta, l'adreça sencera i la darrera data d'accés.

* Les referències literals en el text s'han de fer així: (Bourdieu, 2000: 4), i només cognom i any (Cohen, 1986) en referències al text no literals.

- Si l'article conté il·lustracions, han de tenir la qualitat suficient per ser reproduïdes. Poden enviar-se en suport informàtic, en els formats més usuals (preferentment .jpg), i cal indicar on posar-les.

- Els articles que no compleixin els requisits de format, presentació, contingut o termini seran retornats.

- La decisió del Consell de Redacció sobre la possible publicació de l'article, d'acord amb criteris de qualitat científica, s'ha de comunicar als autors en el termini d'un mes després de la recepció. En cas de vistiplau, es poden suggerir eventuals millores abans d'enviar el treball a dos avaluadors externs, a través del sistema d'avaluació d'experts (peer review), de manera confidencial i anònima (cegament doble), els quals han d'emetre un informe. En cas de desacord cal demanar una tercera avaluació. El Consell de Redacció té la decisió final a la vista dels informes dels avaluadors.

- La resposta sobre l'avaluació externa ha de ser comunicada en el termini de dos mesos.

- Els autors són els únics responsables del contingut de l'article.

Rules for publication in the journal Arxiu d'Etnografia de Catalunya

- The texts must be original and unpublished, and submitted via email (itantropo@gmail.com), preferably in Word format (. doc). A paper copy must also be sent to the address:

> *Office of the secretary of the journal Arxiu d'Etnografia de Catalunya*
> Universitat Rovira i Virgili
> Av. de Catalunya, 35
> 43002 Tarragona

- Articles can be written in Catalan, Spanish, English, French, Portuguese or Italian.

- The title should be capitalized and bold, and the titles of the different sections numbered in lowercase and bold.

- Information about the authors should be placed immediately after the initial title: name of the author or authors, name of the master's degree or the post they hold, the institution to which they belong and e-mail address, two abstracts (in the original language of the text and in English, of about 200 words each), and five key words to facilitate indexing of the article.

- The length of the originals should be as follows: 8,000 words for articles (about 15 sheets), 3,000 for research notes (about 6 sheets) and 1,000 for book reviews (about 2 sheets). Entries must be numbered and include footnotes and references (end of text).

- The body of the text should be written in a 12-point Times New Roman (TNR) font, justified right and left with a spacing of 1.5 cm. Paragraphs should be separated by a blank line and the first line should not be indented. The margins should be 2.5 cm.

- Footnotes should also be written in TNR, but the font should be 10 point and lines should be single spaced.

-Quotes should be included in the body of the text (and not as footnotes) in roman type (not italics) and enclosed in quotation marks. A quote more than four lines long should be a separate paragraph, also enclosed in quotation marks, roman type and a font size of TNR 10, single spaced and indented 5 cm.

- The bibliography should be in alphabetical order and must follow the models below:

* Book: Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona. Anagrama.

* Journal article: Cohen, E. (1986), "Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls" *Anthropological Quarterly,* 59 (3): 115-128.

* Book chapter: Agustín, L. M. (2003) "La industria del sexo, migrantes en Europa y prostitución" In Guasch, O. & Viñuales, O. (eds) *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra. 259-277.

* For documents that can be found on the Internet, as well as the correct citation, the complete address and the last date of access should be noted.

* Verbatim references to other texts should be indicated as follows: (Bourdieu 2000: 4). Non-verbatim references to other texts need only be indicated by surname and year: (Cohen, 1986).

- If the article contains illustrations, they should be of sufficient quality to be reproduced. They can be sent electronically, in most common formats (preferably. jpg), and indications should provided about where they are to be placed.

- The articles that do not meet the requirements of format, presentation, content or deadline will be returned.

- The Editorial Board's decision on whether to publish the article, based on criteria of scientific quality, shall be communicated to the authors one month after receipt. If the article is provisionally accepted, you can suggest possible improvements before it is submitted confidentially and anonymously (double blind) to two external reviewers for peer review. Each of the reviewers will issue a report. If they do not agree, a third opinion will be requested. The Editorial Board will base its final decision on the peer-review reports.

- The result of the peer-review process will be communicated to authors within two months.

- The authors are exclusively responsible for the content of the article.

dafits



[publicacions]
urv